A. gr. b. 1403 m

Epiktet.

<36635264700018

<36635264700018

Bayer. Staatsbibliothek

Auct. Pr. Vet. 170. p. 633.

Simplicius

Epictet.

Aus dem Griechischen übersetzt

von

J. G. Schultheß.

Zürich, bey Orell, Geßner, Füeßlin und Comp.
1778.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Simplicius

Auslegung

des moralischen Handbuchs

Epictets.

Vorrede
des Uebersetzers.

Simplicius, aus Cilicien gebürtig, lebte in dem sechsten Jahrhundert unter den Kaisern Justinus und Justinianus. Er war ein Schüler des Ammonius und Damascius,* welche beyde aus des Proclus Schule waren, und nach dem Tode dieses ihres Lehrers zu Athen öffentlich lehrten.

Unter diesen lag er der Philosophie so fleißig ob, daß er bald ihr College ward und selbst Schule hielt. Sie waren alle Eklektiker; hatten aber doch mehr von der platonischen als von der aristotelischen Philosophie. Justinian war nichts weniger, als ihr Beschützer: Er sah sie als gefährliche Leute an, und schickte einsmals ein allgemeines Verbot nach Athen, daß fürohin niemand mehr über die Philosophie oder über die Gesetze öffentlich lesen sollte. Vermuthlich wandte Simplicius die Muße, die ihm hiedurch gegeben ward, an, seinen Commentar über Epictets Handbuch zu schreiben. Denn er sagt am Ende desselben, daß er die tyrannische Gewalt, die man gegen ihn gebraucht, als einen Anlaß ergriffen habe, dieses Werk zu schreiben. Als der Kaiser nicht lange hernach gut fand, Gesandte an Chosroes, König in Persien, zu schicken, um

* Es ist über den Damascius bey den Scribenten der philosophischen Historie keine geringe Verwirrung. Bey einigen ist er Simplicii magister, bey andern ejus condiscipulus und familiaris (das ließ sich noch vereinigen, wie wir gethan haben) bey andern aber discipulus. Jonsius de Scriptor. hist. philos. pag. 302. Sind etwa zween Damascii gewesen? Den Nicolaus Damascenus, dessen Buch περι των εν τοις πραχθεισοις παλαι Simplicius in seinem Commentar cap. 37. meldet, übergeht man völlig mit Stillschweigen.

den Krieg mit demselben, der nicht nach Wunsch von statten gieng, durch Vergliech beyzulegen; entschloß sich die ganze, in die Inaction gesetzte, Akademie mit den Gesandten nach Persien zu reisen und ihr Glück bey Chosroes zu versuchen. Suidas macht uns diese philosophischen Exulanten namhaft: Damascius der Syrier, Simplicius der Cilicier, Eulalius der Phrygier, Priscianus der Lydier, Hermias und Diogenes die Phönizier. Chosroes soll sie gütig empfangen haben. Doch wollte es diesen Philosophen in Persien, man weißt nicht warum, nicht gefallen. Chosroes ließ ihnen nicht nur alle Freyheit zu gehen oder zu bleiben, sondern hatte sogar die Achtung und Gewogenheit für sie, es zu einem von den Friedensartickeln, die Justinian sich gefallen lassen müssen, zu machen; daß diese Philosophen sicher und ungekränkt in dem römischen Reich leben mögten, und ihre Freyheit zu denken, zu glauben und zu lehren im mindesten nicht sollte eingeschränkt werden. * Das waren die letzten heydnischen Philosophen. Die christliche Religion gewann nunmehr völlige Oberhand.

Simplicius hat geschrieben:

Commentarios in Aristotelis prædicamenta *
Commentarios in Aristotelis libros Φυσικων ἀκροαματων. *

In beyden giebt er sich viele Mühe zu zeigen, daß Plato und Aristoteles wohl zu vereinigen seyen. In dem letztern vertheidigt er sich hin und wieder gegen Johannes Philoponus, Grammaticus, an welchem er einen strengen Wiedersächer hatte.

* Pactus publicam in rom. imperio securitatem, ut non metuendum illis amplius esset, ne cogerentur παρα των δοκουντων φρονειν, η μεταβαλλειν την πατρωαν δοξαν. Suidas, voce προσβεις. Agathias liber 2. Semleri cap. selecta H. E. Tom. I, pag. 374.

Commentarium in Jamblichi libros de secta Pythagoræa, qui in Vaticana asservatur, teste Gesnero: ejusdem meminit Jo. Nunnesiur de confic. curriculo Philos. *

Commentarium in Epicteti Enchiridion, von welchem, als dem brauchbarsten, hier eine Uebersetzung geliefert wird.

Ich habe mich bey dieser Arbeit der Ausgabe Cl. Salmasii 4. Lugduni Bat. 1640. und der Annotationum H. Wolfii Bas. 1560. 8. bedient, da ich denn gefunden, daß Wolf die meisten Verbesserungen und Muthmassungen schon hat, die in der spätern Salmasischen Ausgabe aus einem Codice Vossii a Nansio cum scripto exemplari collato, in den Text genommen worden. Daciers französische Uebersetzung à Paris. 1715. 2. Vol. habe unter meiner Arbeit fleißig mit dem Original vergliechen. Sie hat mir einen doppelten Dienst gethan, einerseits mich in der Wahl der Lesart bestetfnet, so oft ich diejenige für die wahrscheinlichere hielt, die Dacier (der gewiß gute Codices bey der Hand hatte, Garde des Livres du Roy.) in seiner Uebersetzung ausgedruckt hat; anderseits gab er mir häufige Winke, daß ich meinen Autor besser studire, als er gethan hat, wenn nicht Räthsel oder Nonsens herauskommen soll. Ob ich mir das genug bemerkt, und wie glücklich ich in meiner Bemühung gewesen, darüber will ich das Urtheil der Kenner erwarten.

Wem Epictets Handbuch und Simplicius Auslegung darüber, erst noch muß empfohlen werden, oder wer noch gut findt zu fragen, warum man solche Bücher übersetze, den verweise ich in Hieronymus Wolfs Vorreden, oder kürzer sag ich ihm:

* Jonsius de Scriptor. hist. philos. pag. 306. Gaudentius de Philos. apud Rom. pag. 224.

Komm, und siehe! Tand und Schlacken wirst du hin und wieder antreffen; aber wegen häufigen Goldes gern zu gut halten, und auch jenes als Stücke in die Geschichte des menschlichen Verstandes zu brauchen wissen.

Schenkt mir Gott Leben und Musse, so soll eine Uebersetzung von Hierocles Auslegung der goldenen Verse des Phythagoras folgen, damit die besten moralischen Werke der alten Weltweisen nicht bloß in den Bibliotheken gelehrter Männer verborgen bleiben, sondern, ihrer Bestimmung gemäß, gemeinnützig werden. Eine Arbeit, die den glücklichen Zeitlauf befördern mag, dem D. Jeffery entgegengesehen, da er schrieb:

„In dem ersten Zeitpunkt war das Christentum Gottseligkeit und Tugend ohne einigen Zusatz von Gelehrtheit. In dem zweyten war es Natur und Gnade, und Gelehrtheit darunter gemischet. In dem dritten Kirche und Sacramente mit den tiefsten Spitzfindigkeiten und grossem Aberglauben. In dem vierten Christus und Glauben, die verfeinerte Lehre des zweyten Zeitpunkts. In dem nächstfolgenden Zeitlauf, hoffen wir, soll es wieder, wie in dem ersten, Tugend und Gottseligkeit werden, und von den besten griechischen und römischen Sittenlehrern, so wie dieselbe durch das Evangelium J. C. verbessert und ergänzet werden, Vortheil ziehen.„ Jeffery's Tracts II. Vol.

So denkt auch Herr D. Semler. „Ich habe, schreibt er neulich, von Zeit zu Zeit erinnert, daß uns das Parallel der moralischen Kenntnisse der Platoniker, Stoiker, ꝛc. bisher fehle, und daß eine sehr leichte Verknüpfung mit den christlichen praktischen Wahrheiten so statt fände, daß die Vortreflichkeit der christlichen Religion, ihr Ursprung

aus eben dem göttlichen Verstand und Willen, und ihre allgemeine leichte Nützlichkeit desto mehr in die Augen fallen würde. Diese Vergleichung ist die stete Beschäftigung der ältern christlichen Lehrer und Kirchenväter gewesen, ehe jene neuen dogmatischen Sonderlichkeiten aufgebracht worden, welche nun δογματα hiessen, im Unterschied von κηρυγματα.„ Ausführliche Erklärung über einige theologischen Aufgaben ꝛc. in der Zueignung an seine Schüler.

Die hinten angefügten Anmerkungen sind, ich gestehe es, für einige Leser überflüßig, für andere zu wenig. Am besten hätte ich vielleicht gethan, wenn ich jedem Leser selbst überlassen hätte, für sich anzumerken, was und wie er will. Mir gnüget, daß doch ein und anders für einige dienlich seyn wird. Da die wenigen Realanmerkungen Herrn Wolfen unter seine critischen vermengt, und diese sehr rar sind, habe ich geglaubt einigen Lesern einen Dienst zu leisten, wenn ich jene ausgesondert hier mittheilte.

Der Vater der Lichter, die Quelle aller natürlichen und geoffenbarten Wahrheit, verleihe jedem Leser ein redliches Herz, jedes Hülfsmittel zur Verbesserung des Gemüths und zur Zukehr zu ihm, das seine Vorsehung beschehrt, weislich und dankbar anzuwenden! Möchten wir, deren Seelen durch das Evangelium bearbeitet werden, desto mehr es für Pflicht achten, aus diesen Saamen der natürlichen Tugend, vollkommnere Frucht hervorzubringen, als sie vor Zeiten auf Aeckern gebracht hatten, denen diese Cultur noch nicht wiederfuhr!

Mönch-Altorf, J. G. Schulthess.

Den 23. Wintermonat 1776.

Teſtimonia.

Carolus Borromæus ſtirpe, ſacra purpura, virtute maxime clarus, ſæpe faſſus eſt, Epicteti ſe libris motum & admonitum ad contemtum rerum humanarum, in amorem divinarum veniſſe.

I. Lipſius.

Diſputationes Epicteti, Arriani, Simplicii unicum hunc ſcopum propoſitum habent ut animus humanus ab amore & admiratione ſui corporis & terrenarum rerum, oculis tandem in cælum ſublatis, ad Deum autorem & gubernatorem rerum omnium, & unicum omnis boni fontem convertatur, & in ejus gubernatione mundi totius, ut & ſapientiſſima & æquiſſima & hominibus ſalutari acquieſcat: Hoc tam præclaro & magnifico fundamento jacto, cujusmodi ſit totius quaſi ædificii deſcriptio, facile colligi poteſt. ME quidem hæc opera ſerius eſſe nactum (de Simplicio & Arriano loquor) nec a primis annis adoleſcentiæ in iis eruditum fuiſſe, dolerem equidem, ſi quid dolendo proficeretur. Sed gaudendum eſt potius, vel ingraveſcente ætate felicitatem hanc mihi contigiſſe, ut quæ religio noſtra *credenda* proponit, pleraque philoſophicis etiam rationibus *comprobata* cognoſcerem: Non quod divina oracula humanis ſuffragiis comprobari neceſſe ſit (quid enim fieri queat ineptius?) ſed quod hæc *Philoſophiæ cum Theologia conſenſio*, & quaſi conſpiratio mirifice animos imbecilliores & curioſiores (quale meum eſſe ingenium negare non poſſum) & *delectat* & *confirmat*.

H. Wolfius.

Vorrede.

Arrian hat uns Epictets Leben und Tod * beschrieben, und von den philosophischen Discursen desselben eine starke Sammlung * * geliefert: Bücher, woraus man den moralischen Charackter Epictets genugsam kennen lernt. Derselbige Arrian ist aber auch Verfasser von diesem Büchelgen, das sich nennt Epictets Handbuch; worin er aus allen Vorträgen dieses Philosophen das wichtigste und nöthigste, und was am stärksten auf das Gemüth wirkt, aufgesucht hat (wie er selbst an Messalinus * * * schreibt, wo er diesem guten Freund und grossen Anhänger Epictets das Werk zueignet) ungefähr die gleichen Sachen, und in den gleichen Worten, die man in Arrians Aufsätzen von Epictets Discursen hin und wieder antrift.

Der Zweck dieses Büchleins, den es auch bey jedem, der ihm folgt, der nicht nur hört, sondern den Unterricht zu Herzen nimmt, und sich selbst zur Ausübung antreibt, erreichen wird, ist, unserer Seele jene Freyheit herzustellen, welche sie hatte, da sie von ihrem Schöpfer und Vater ins Daseyn hervorgebracht ward; sie über alle Furcht und allen Kummer zu erhöhen, und von der Tyranney aller der Dinge, die von geringerer Natur sind, zu befreyen.

* Die Sternchen verweisen in die hinten angefügten Anmerkungen.

Es hat den Titel Handbuch, weil es denen, die tugendhaft zu leben begehren, allezeit bey der Hand und in Bereitschaft seyn soll, wie ein Soldat seinen Dolch allezeit muß bey Handen haben. Es ist auch an Motiven zu guten Handlungen so reich, daß jeder Leser, dessen Gefühl nicht erstorben ist, die Stacheln wird empfinden, seine Gebrechen erkennen und zu seiner Verbesserung erwachen müssen;* der eine zwar mehr, der andere weniger. Sollte es Leute geben, die bey diesen Lehren gar nichts empfinden, so sind das solche, die niemand, als die Höllenrichter, * * in die Ordnuug bringen wird:

Man findt in diesem Buche den eigensten Unterricht des Menschen, so fern sein Wesen in der vernünftigen Seele besteht, die den Leib als ihr Werkzeug braucht. Es gestattet deswegen zu heyrathen, Kinder zu zeugen und andere Annehmlichkeiten des Lebens zu geniessen; überall aber dringet es darauf, daß sich das vernünftige Vermögen hüten solle, jemalen des Körpers oder der Affecten Sclave zu seyn, daß es durchaus sein eigen Gut und was zum Genuß desselben verhilft, suchen solle: Es erlaubt, die äussern Dinge, die man für Güter hält, sofern sie sich mit dem wahren Gut vertragen, in gehörigem Maasse, zu geniessen; die sich aber nicht damit vertragen, die heißt es uns gänzlich meyden.

Man wird an diesen Lehren auch dieses schätzbar finden, daß sie die, so ihnen folgen und die Vorschriften ins Werk setzen, ganz zufrieden und glücklich machen; so glücklich, daß sie der Verheissung einer Belohnung der Tugend nach dem Tode entbehren können, obwol solche Belohnung freylich erfolgen wird. Denn das Wesen, das den Körper und die

sinnlichen Empfindungen nur als seine Werkzeuge braucht, ist allerdings eine von denselben ganz unterschiedene Substanz, die nach dem Untergang jener fortdaurt, und unstreitig auch eine eigene Vollkommenheit hat, die ihrer Natur zukömmt. Jedoch, wenn man auch annehmen wollte, daß die Seele sterblich sey, und mit dem Leibe vergehe, so würde man auch so durch Befolgung dieser Vorschriften seine Vollkommenheit erreichen, und im Genuß seines eigenthümlichen Guten ganz vergnügt und glücklich seyn. Denn auch der Leib des Menschen, obgleich er sterblich ist, hat sein ihm zukommendes Gut erreichet und bedarf weiter nichts dazu, wenn er die seiner eignen Natur angemessene Vollkommenheit erhalten hat.

Dieses Buch ist in kurzen Abschnitten und Sprüchen abgefasset, wie die Vorschriften und Regeln der Pythagoräer sind, doch mit dem Unterschied, daß hier fast durchgehends eine gewisse Ordnung und ein Zusammenhang ist, wie man es im Fortgang sehen soll. Und wiewol es einzelne Capitel sind, so bezwecken sie doch alle Eine Kunst, die Kunst nämlich recht zu leben; und alle Sätze laufen auf den Endzweck zusammen, die vernünftige Seele wachsam zu machen, daß sie ihre eigene Würde bewahre und ihre eigenen Kräfte ihrer Natur gemäß brauche.

Die Lehren sind heiter und klar. Gleichwol wird es nichts schaden, dieselben, so viel als möglich, zu entwickeln. Einerseits wird sich der Ausleger einen tiefern Eindruck und eine gründlichere Einsicht davon verschaffen; anderseits werden lernensbegierige, die philosophischer Discurse noch nicht wohl gewöhnt sind, an dieser Auslegnng vielleicht einige Hülfe haben.

Allervorderst aber müssen wir bestimmen, für

welche Classe der Menschen diese Lehren geschrieben sind, und für welchen Stand des Lebens der aufmerksame Schüler hier Unterricht der Tugend finden soll. Sie sind nicht für den geschrieben, der bereits einen ziemlichen Grad des Reinigungs-Standes erreichet hat: Denn ein solcher bestrebt sich schon, so viel er vermag, von dem Körper und den cörperlichen Empfindungen unabhängig, in sich selbst hineingekehrt zu seyn. Noch weniger sind sie geschrieben für einen, der sich in dem Beschauungs-Stande befindt; denn ein solcher schwingt sich über das vernünftige Leben heraus, und bestrebt sich einzig und allein den Göttern ähnlich zu seyn. Denen hergegen sind sie angemessen, die aus dem Stand der Vernunft ihr Hauptwerk machen, die den Leib nur als ein Werkzeug brauchen, und nicht meynen, daß die Seele mit dem Leib den Menschen ausmache, als wenn der Mensch aus zween wesentlichen Theilen, aus Seele und Leib bestehe: Denn wer in diesem Wahn * steht, gehört unter den Pöbel, unter die, so mit dem Körper in eine Masse gemenget, und in dem Schlamme der Materie versunken sind; die weder vernünftige noch unvernünftige Thiere, und also des Menschen-Namens nicht werth sind. Wer sich hergegen bestrebt, in der That ein Mensch zu seyn, wer sich beeifert seinen Adel wieder zu erlangen, womit Gott die Menschen über die unvernünftigen Thiere erhoben hat, der befleißt sich, daß seine vernünftige Seele ihrer Natur gemäß lebe, über den Leib herrsche, den Rang über ihn behaupte, sich nie gegen ihn, als ein Theil, das gleichen Ranges mit ihr wäre, verhalte, sondern ihn bloß als ein Werkzeug brauche. Einem solchen kommen die moralischen und politischen Tugenden zu, die in diesem Buche empfohlen werden. Daß

die vernünftige Seele eigentlich das Wesen des Menschen ausmache, hat Platons Socrates in dem Gespräche mit Alcibiades, dem Schönen, Klinias Sohne, hauptsächlich bewiesen. Epictet setzt dieses als seinen Grundsatz voraus und lehrt seinen Schüler geradezu, durch was für ein Leben, und durch was für Handlungen dieser Mensch in seine Vollkommenheit zubringen sey. Denn wie der Leib durch Anstrengung zu denen ihm natürlichen Bewegungen geübet und gestärket wird, so erhält auch die Seele durch Handlungen, die ihrer Natur gemäß sind, die ihrer Natur gemässe Fertigkeit und Stärke. Es wird unsern Betrachtungen über dieses Buch nicht nachtheilig seyn, es dürfte vielmehr ein nothwendiges Stück davon seyn, daß wir, was Epictet vorausgesetzt hat, (daß nemlich der Mensch die vernünftige Seele eigentlich ist, die den Leib nur für ihr Werkzeug braucht,) vorläufig erklären und beweisen, ehe wir die Auslegung der Abschnitte vor die Hand nehmen. Denn Epictet redet durchaus nur von denen Handlungen, die dem Menschen in diesem Sinne genommen, anständig und eigen sind; diese aufs richtigste zu kennen und auszuüben, vermahnet und ermuntert er seine Schüler, damit wir, wie gesagt, unser Wesen vervollkommnen. Daß aber dieses der Mensch, im eigentlichsten Sinne sey, beweißt er nicht, sondern nimmt es als einen erwiesenen Grundsatz an. Socrates aber hat es ausführlich bewiesen. Er nimmt als vor sich klar an, daß Hand und Messer, eines wie das andere, Dinge seyen, deren sich der Mensch zu einem Geschäfte bedient. Nachdem er ferner angenommen, daß der, so sich eines Dings bedient, und das Werckzeug, dessen er sich bedient, verschiedene Dinge sind, so folgert er daraus, daß der

Mensch dasjenige Ding sey, so sich des Leibs, als seines Werkzeuges, bedient. Dieses Ding aber, so sich des Leibes, als seines Werkzeuges, bey Künsten, Handwerken und andern Geschäften bedient, ist nichts anders, als die vernünftige Seele! Nachdem er ferner aus dem gesagten angenommen, daß das Ding, so sich des Leibes bedient, allemahl auch Herr über den Leib sey, so fragt er, ob nicht hieraus von diesen dreyen eines nothwendig folge; daß entweder die Seele, oder der Leib, oder beyde zugleich der Mensch sey? Wenn aber der Mensch Herr über den Leib ist, und nicht der Leib Herr über sich selbst ist, so ist klar, daß nicht der Leib, und, aus gleichem Grund, auch nicht der Leib und die Seele zusammen, der Mensch ist. Denn wenn das, so über den Leib herrschet, der Mensch ist, der Leib aber nicht herrscht, so herrschen folglich auch nicht beyde zusammen; Kurz wenn der Leib, vor sich allein, ohne Bewegung und todt ist, die Seele hergegen die bewegende Kraft ist, so wie wir bey jeder Kunst sehen, daß der Künstler bewegt, und die Werkzeuge bewegt werden, so erhellet, daß sich der Leib gegen die Seele wie ein Werkzeug verhält, und hiemit diese der Mensch ist. Wer demnach für den Menschen Sorge tragen will, der trage für die vernünftige Seele Sorge, und gebe sich mit ihren eigenthümlichen Gütern ab: Denn wer für den Leib Sorge trägt, der sorgt nicht für den Mensch, noch für das, was wir eigentlich sind, sondern für das Werkzeug; und wer sich um Reichtum und dergleichen bekümmert, der besorgt nicht den Mensch und nicht das Werkzeug des Menschen, sondern Dinge, die das Werkzeug angehen.

Epictets

Epictets Handbuch.

Erster Abschnitt.

Einige Dinge sind in unserer Gewalt, andere nicht. Meynung, Neigung, Begierde, Abscheu, mit einem Worte, alles, wobey wir selbst thätig sind, ist von der erstern Klasse.

Auslegung.

Diejenigen Dinge, sagt er, sind in unserer Gewalt, über die wir Herr und Meister sind, und worüber wir schalten und walten können. Denn man sagt, es sey etwas in eines Gewalt, wenn dasselbe nicht von einem andern abhängt, wenn es nicht von einem andern kann gehindert werden. Von dieser Beschaffenheit nun sind die Bewegungen der Seele, die innert ihr nach ihrem Urtheil und nach ihrer Wahl geschehen. Denn die Wahl kann unmöglich von aussenher bestimmet werden. Der Gegenstand der Wahl ist zwar ausser der Seele: Die Wahl selbst aber, oder die Neigung zu dem Gegenstande der Wahl ist von innen her. Die gleiche Beschaffenheit hat es mit unsern Meynungen von den Sachen, als z. Ex. daß der Reichtum, der Tod oder sonst etwas ein Gut, oder ein Uebel, oder ein gleichgültiges Ding sey: Denn obwohl wir in unsern Urtheilen von den Sachen gemeinlich dem nachgehen, was wir von andern hören, so sind es doch wir selbst, die das Urtheil fällen. Wir schwatzen nicht, wie abgerichtete Vögel, die etwa sagen: Gebt mir Zucker, und selbst nicht wissen, was sie sagen

sondern das Urtheil oder die Meynung selbst, die wir äussern, ist unsere eigene Bewegung, die zwar etwa von aussenher rege gemachet, oder von dem, der uns lehrt, erwecket, nicht aber in uns hineingeleget worden ist. So ist es auch mit unserer Neigung oder mit unserem Triebe zu etwas bewandt, welcher gleichfalls von innenher ist, obwol das, worauf er geht, von aussenher ist: Denn obgleich der Trieb allemal seine Veranlassung hat, so ist doch der Trieb selbst ganz von innenher, und wir verhalten uns dabey nicht, wie diejenigen, so durch einen fremden Stoß bewegt, ihre Bewegung von aussenher haben, sondern als solche, die sich durch ihre eigene Kraft in Bewegung setzen. Eben so verhält es sich auch mit der Begierde, da sich die Seele nach dem Gegenstande ihres Verlangens streckt, und mit dem Gegensatze derselben, dem Abscheu, da die Seele von dem Gegenstande ihres Abscheuens zurückfährt, und davor flieht. Es ist klar, daß diesen allemal die Meynung vorhergeht, eine Art vernünftiger, den Menschen besonders zukommender, Kenntniß. Denn sobald die Meynung da ist, daß etwas ein Gut oder ein Uebel für uns sey, es mag nun ein solches wirklich seyn oder nur scheinen, so entsteht auch die Begierde oder der * Abscheu, und es erfolgt ein Trieb darauf. Denn man muß eine Begierde nach etwas oder einen Widerwillen gegen etwas haben, ehe ein Trieb entstehen kann, dem Gegenstande der Begierde sich zu nähern, oder von dem Gegenstande des Abscheuens sich zu entfernen. Die Stoiker setzen zwar den Trieb für oder wider etwas vor der Begierde und dem Abscheu, weil sie denselben als die erste Bewegung der Seele betrachten, ** die der Begierde und dem Abscheu noch vorhergehe. Allein die bloß sinnlichen Trie-

be, Zorn und Gelust, die vom Körper herrühren, Kräfte des Körpers sind, und aus seinem Temperament zu entspriessen scheinen, werden meistens von fremder Kraft in Bewegung gebracht, und wenn sie auch von innenher bewegt werden, so sind sie doch nicht mehr ihrer selbst mächtig und stehen nicht völlig in der Gewalt deren, die solche Triebe fühlen. Ja selbst die vernünftige Seele (die Vernunft) wenn sie sich dem Körper und den bloß sinnlichen cörperlichen Bewegungen überläßt, wird gewaltsam gezogen und gestossen, und hat ihre Bewegungen nicht mehr frey und in ihrer Gewalt. Wenn sie hergegen ihrer Natur gemäß wirkt, so beweyt sie sich frey und eigenmächtig von innenher und von sich selbst. In diesem Zustande muß die Seele betrachtet werden, wenn man ohne Zweydeutigkeit sehen will, was in unsrer Gewalt stehe. Damit man aber deutlicher begreife, was es sey, und in welche Klasse der Dinge es gehöre, und daß es die Wurzel und Quelle aller Glückseligkeit und Unglückseligkeit des menschlichen Lebens sey, so laßt uns auf die ersten Gründe der Sache zurückgehen.

Die Quelle und Wurzel aller Dinge ist das Gute. Denn dasjenige, wornach alles strebt, und wohin alles zielt, ist aller Dinge Ursprung und Endzwek. Das Gute bringt aus sich selbst alle Wesen, die Höchsten, die Mittlern und Untersten hervor. Die Höchsten und die zunächst an das Gute angränzen, bringt es ihm selbst ähnlich hervor, das einzige gute Wesen viele gute Wesen, und die einzige allerhöchste Einheit viele Einheiten, und das einzige Grundwesen viele Grundwesen. Denn es ist eines und ebendasselbige, was wir das Einzige, das Gute, das Grundwesen, und was wir Gott nennen. Gott ist nämlich das höchste Wesen und die erste

Ursache aller Dinge. Das erste Wesen aber muß nothwendig höchst einfach seyn; weil alles, was nur einigermassen zusammengesetzt ist, und Vielheit enthält, später ist als die Einheit; weil ferner die Vielheit, und was nicht gut ist, nach dem guten, als etwas höherm strebt, und alles, was nicht von sich selbst ist, schlechterdings einen Ursprung haben muß. Das erste Wesen muß aber auch nothwendig die höchste, unumschränkteste und eine solche Kraft haben, deren es wesentlich ist, alles durch sich selbst hervorzubringen, und zwar die ähnlichen Dinge vor den unähnlichen. Folglich bringt das einzige Principium oder das allererste Grundwesen allezeit viele Principien oder Grundwesen, viele einfache und viele gute Wesen aus sich selbst hervor. Denn da alle Dinge unterschieden und durch ihre besonderen Unterschiede mancherley sind, so bezieht sich jedes auf ein einzelnes eigenes Principium. Alles Schöne z. Ex. woran es sich immer finde, an Seelen oder Leibern, bezieht sich auf eine einzige Urquelle des Schönen. So ist alles Uebereinstimmende, alles wahre und jedes Grundwesen gewissermassen von gleicher Natur mit dem höchsten Grundwesen, in sofern sie nämlich Grundwesen und Quellen und gute Wesen sind, jedoch jedes nach seinem besondern Rang und Verhältniß. Denn wie sich das einzige höchste Grundwesen gegen alle Dinge verhält, so verhält sich jedes untere Grundwesen gegen alle die Dinge, die unter seinem Geschlecht begriffen sind. Denn es könnte nicht anders seyn, als daß sich jedes Geschlecht der Dinge, das von andern wesentlich unterschieden ist, auf sein eignes Grundwesen beziehe, welches allen Dingen desselben Geschlechtes eine und ebendieselbe Gestalt (Form) zustrahle. Denn jedem Geschlecht oder jeder

Vielheit geht eine Einheit vor, und jedes absonderliche Merkmal, auf welchem ein ganzes Geschlecht beruhet, kömmt von einem auf so viele. Alle besonderen Grundwesen bestehen hiemit auf dem allgemeinen, und sind in demselben enthalten, jedoch nicht auf solche Weise daß dasselbe dadurch ausgedehnt oder vervielfältiget würde, sonder auf die Weise, wie die Theile in dem Ganzen, und wie die Vielheit in der Einheit, und wie in der Monas die Zahl. Denn jenes allerhöchste Principium ist schlechterdings vor allen andern Principien und die andern Principien alle zusammen sind in ihm, und in diesem Einzigen haben so viele andere gute Wesen (Gutheiten) ihre Grundlage. Es ist keineswegs ein eingeschränktes Principium, wie die andern alle sind, das eine das Principium des Schönen, ein andres des Wahren, ein andres des Ubereinstimmenden, ein andres etwas andern, sondern es ist schlechtweg ein Principium, nicht nur überhaupt aller wircklichen Dinge, sondern das Principium aller Principien. (Das Grundwesen aller Grundwesen) Denn die Dinge, die den Charackter der Principien haben, können, so wenig als alle andern Dinge, ihren Ursprung aus einer Vielheit herleiten, sonder müssen in den Mittelpunkt einer einzigen Monas zusammenlaufen, in das Principum der Principien.

Die vornehmsten Wesen nun unter allen, die das höchste und beste Wesen hervorgebracht hat, sind ihm so nahe verwandt und so sehr von seiner Natur, daß sie eben deswegen den Stand ihrer Güte niemal verlassen haben. Sie sind auch nicht zuentwegen, nicht veränderlich, und stehen in ihrer Seligkeit durchaus vest. Es gebricht ihnen nimmer am Guten; denn sie haben das Gute in ihnen selbst und in ihrer Natur: (sie sind

Selbst Gutheiten.) Die andern Wesen, die von dem Einzigen höchsten Principio des Guten, und von den vielen andern guten Principien (Gutheiten) hervorgebracht worden, sind zwar von niedrigerm Range, als die durch sich selbst guten Wesen, stehen aber doch auch vest und unentwegt in der göttlichen Güte, und haben deswegen eine stete Gemeinschaft mit dem Guten. Die übrigen niedrigsten Wesen hergegen, die nur durch fremde Kraft beweglich sind, die Körper, die ihr Seyn und ihre Bewegung nur von aussenher haben, und nicht vermögend sind, ihnen selbst eine feste Dauer zu geben, weil sie theilbar und hinfällig sind; noch so mit sich selbst in allen Theilen zusammenzustimmen, daß jedes Ganze selbst der Grund von seinem Ganzen wäre; noch sich zu bewegen, weil sie an sich selbst todt und unbeseelet sind, diese sage ich, haben also auch ihr Gutes nur von aussenher. Die mittlern Wesen, die von niedrigerm Range sind, als jene unentwegten Naturen, welche ihnen selbst immer gleich bleiben, aber von höherm, als die geringern, die ihre Bewegung nur von fremder Kraft haben, die sind zwar beweglich; aber sie bewegen sich von sich selbst, und werden nicht von aussen, von andern Wesen beweget, wie die Körper Solche sind die Seelen, die sich selbst und ihre Körper bewegen. Wir nennen daher die Cörper, deren Bewegung von aussen herrührt, unbeseelte, und die, deren Bewegung von innen herrührt beseelte. Die Seele bewegt demnach beydes sich selbst und den Cörper. Denn wenn sie den Cörper erst auf eine Bewegung, die sie selbst von aussen empfinge, bewegen würde, so würde der Cörper eigentlich von dem beweget, was die Seele bewegte. Dieses sich selbst bewegende Wesen nun, welches von einer niedrigern Klasse

ist, als die beständigen und unentwegten Wesen, und durch Gemeinschaft oder Theilnehmung gut wird, beweget sich zwar nach dem Guten, aber es beweget sich von sich selbst, und nicht durch eine fremde Kraft, indem es sich darnach sehnt und bestrebt. Das Verlangen, die Begierde, der Trieb, die Wahl sind hiemit seine eigenen Bewegungen.

Die Seelen von der höchsten Klasse, die unmittelbar von den erhabenen von sich selbst guten Naturen hervorgebracht worden, und also um eine Stufe niedriger, dann dieselben, sind, weil sie nicht schon durch ihre eigene Natur gut sind, aber doch stets nach dem Guten streben, diese Klasse der dem Guten allernächst verwandten Seelen hat ein angebohrnes und unwandelbares Verlangen nach dem Guten, ihre Wahl ist immer einförmig auf dasselbe gerichtet, und ihre Neigung weicht niemalen auf etwas geringeres ab. Man möchte beynahe sagen, daß sie dem Guten ohne Wahlurtheil nachhängen, sofern man die Auswahl des Besten unter mehrern andern ein Wahlurtheil nennt. Man mag aber auch schon dieses selbst ihr Wahlurtheil nennen, daß ihre Wahl ohne alles Berathschlagen und Besinnen immer geradezu auf das vollkommenste Gute gehet.

Die Menschen-Seelen * hergegen, die in der Kette der Wesen den Ring ausmachen, durch welchen die irrdischen und himmlischen Dinge zusammenhängen, und eben deswegen von Natur fähig sind, sich nach diesen und nach jenen zu lenken, haben ganz einfache Begierden und eine ungehinderte Wahl, wenn sie sich ganz auf die Seite der himmlischen Dinge lenken. Wenn sie sich aber nicht zu den hohen Dingen erheben können, weil sie zugleich auf die niedrigen irrdischen Dinge wirken,

und von ihrem natürlichen Vermögen Gebrauch machen wollen, die Körper, die von sich unbeseelet und nur durch fremde Kraft beweglich sind, zu beseelen und zu bewegen, und Dinge zu verwalten, die nur durch fremdes Zuthun einer Vervollkommnung fähig sind; alsdenn, da die Seele mit Dingen, die entstehen und vergehen, und einer gänzlichen Beraubung des Guten unterworfen sind, umgeht, und sich ganz damit abgiebt, alsdenn hat sie nicht mehr ihre ungehinderte und freye Wahl. Sie geht zwar allezeit auf das Begehrenswerthe und Gute, es sey nun etwas wirklich gutes, oder etwas, das durch irgend eine Lust, womit es begleitet ist, einen verführischen und reitzenden Schein des Guten hat. Denn da das wahre Gute allemal auch mit einer wahren Lust begleitet ist, so untersucht die Seele, wo sie einen Schatten der Lust wahrnimmt, nicht allemal, was für eine Lust es sey, ob die wahre, die mit dem wahren Guten verknüpft ist, oder die betrügliche, die nur ein falscher Schatten des Guten ist; sonder rennt ihm, wie einem wirklichen Guten nach, und nimmt nicht in Acht, daß dieser Lust vielfaltige Unlust vorhergeht und nachfolgt. Denn wir schmecken vom Essen keine Lust, wenn wir nicht vorher die Unlust des Hungers empfunden haben, und so trinken wir auch ohne Lust, wenn es uns nicht gedurstet hat. Allezeit ist ein Schmerz oder eine Unlust mit der Lust gepaaret. Unterbrich nur einmal die Lust, die du beym Trinken empfindest, so wirst du verspüren, daß der Durst noch da ist. Die Wollust währt nur so lange, als die Unlust zugleich mit da ist. So bald Hunger, Durst, Frost und andere dergleichen Empfindungen aufhören, sind auch Speis, Trank, Erwärmung nicht nur keine Wollust mehr, sondern werden wirklich

eckelhaft und wiedrig. Man erjagt sich Unlust und Ueberdruß, wenn man der Wollust mit Unmaaß nachhängt. Von der Wahl des schmeichelnden Guten rühren nun alle unsere Fehler her, so wie von der Wahl des wahren Guten alle unsere rechtschaffenen Handlungen; und durch unsere eigene Wahl, durch unser Wahlurtheil gelangen wir zum Guten, oder auch zu dem Gegensatz desselben. Ist unsere Wahl ungehindert und lauter, ist es die Wahl der Vernunft selbst, welche das Wesen des Menschen ausmacht, so geht sie auf das, was wirklich verlangenswerth ist, auf das wahre Gute. Daher wird das eigene Gut der Seele ἀρετὴ (Tugend) genennet, von αἱρεῖν (erwählen) weil es gerade das ist, was hauptsächlich erwählenswerth ist, und durch eine rechte Wahl erhalten wird. Läßt sich hergegen die Begehrenskraft der Seele von sinnlichen Empfindungen, von Paßionen und Affecten leiten, und macht sie das, worauf dieselben zielen, zu ihrer eigenen Sache, so trift sie eine Wahl, die den Namen einer Wahl nicht mit Recht trägt. Denn allerdings steht Wahl und Wahlurtheil in unsrer Gewalt. Meynung und Trieb, Begierd und Abscheu, beziehen sich auf die Wahl und das Wahlurtheil, und sind innere Bewegungen der Seele, die sie sich selbst giebt, nicht Stösse die sie von aussen empfängt. Das ist auch der Grund, warum Gott und die Gesetze und alle vernünftigen Menschen bey Entscheidung, ob etwas ein Verbrechen sey oder nicht, einzig und allein auf die Wahl und das Wahlurtheil, als auf Dinge, die in unsrer Gewalt sind, und nicht bloß auf die Handlungen sehen, weil diese auch gezwungen seyn können, und ihr wesentlicher Unterschied einzig in einer so oder anders beschaffenen Wahl, in einem so oder anders beschaffenen Wahl-

urtheil liegt. Ein Mord, der nicht mit Willen und Vorsatz geschehen ist, und dessen Unterlassung nicht in unsrer Wahl gestanden hat, wird verziehen; und wer jemanden nach Verdienen und Recht tödet, erlangt noch Lob dadurch. Also haben die Handlungen ihr sittliches Gutes oder Böses nicht an und vor sich selbst, sonder diese Beschaffenheit bestimmt sich nach unsrer Wahl, oder nach unsrem Wahlurtheil, das in unsrer Gewalt steht. Epictet macht hiemit den Anfang seines Unterrichts sehr schiklich von diesem Punkt, und giebt uns eine gute Erinnerung, alles auf diesen grossen Unterschied zurückzuführen, weil unser Gut und Uebel, unser Glück und Unglück, nur davon abhängt. Wenn er aber sagt: Einige Dinge sind in unsrer Gewalt, andre nicht: So will er nicht eine Eintheilung aller Dinge überhaupt, sondern nur der Dinge machen, die in uns sind und uns angehen. Denn was er da gegen einander stellt, begreift freylich nicht gar alles unter sich, und thut dem Gesetz einer guten Eintheilung kein Genüge. Seine Eintheilung in Dinge, die in unsrer Gewalt und nicht in unsrer Gewalt sind, würde sehr zu kurz kommen, wenn man sie auf gar alle Dinge, auf die irdischen und überirdischen erstrecken wollte.

Es giebt Leute, die behaupten wollen, es stehe nichts in unsrer Gewalt, sondern alle unsere Handlungen sowohl als unsere Zufälle seyen einem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen. Es giebt andere, die unsere Handlungen zu einem blinden Zufalle und blossen Ungefähr machen, als wenn wir wie Cylinder hinrolleten, oder wie Würfel, so oder anders, auffielen. Was wir allbereits von den Dingen, die in unsrer Gewalt sind, von Wahl und Wahlurtheile, und von den unumstößlichen

Gründen, worauf solches beruhet, gesagt haben, dörfte zur Widerlegung der gegenseitigen Meynungen genug seyn. Doch wird es nicht ausser dem Wege seyn, wenn ich mich ausführlich gegen diejenigen einlasse, welche die Freyheit der menschlichen Handlungen, oder daß irgend etwas in unsrer Gewalt stehe, läugnen.

Wenn man mit Behauptung einer natürlichen Nothwendigkeit oder des blinden Zufalles, wobey nichts in unsrer Gewalt stehen soll, so viel sagen will, als ob die menschlichen Handlungen von keiner Absicht geleitet würden, so ist dieses entweder überall nicht wahr, oder wenn es je etwas Wahres hat, doch nicht von allen unsern Handlungen wahr. Denn jede Kunst und jedes natürliche Geschick setzt sich einen gewissen Zweck vor, worauf sie alle ihre Geschäfte von Anfang bis zum Ende richten; und alle Bewegungen und Handlungen aller beseelten Wesen überhaupt, sind auf irgend ein Gut abgesehen, es sey nun ein wirkliches oder ein anscheinendes: Denn es geschiehet auch um des Guten willen, und als etwas nützliches, wenn man Schaden vermeidet.

Nennt man aber dieß Ungefähr oder blinden Zufall, daß man etwa unmögliche oder schädliche Dinge begehrt, so wie man z. Ex. sagt, ein Arzt habe jemand eine Arzney blindlings und ungefähr gegeben, wenn dieselbe entweder zur Hülfe nichts taugt, oder gar Schaden thut, so ist dieses kein Widerspruch gegen unsern Satz. Denn wir behaupten nicht, daß es bloß in Ansehung möglicher und nützlicher Dinge, sondern auch in Ansehung unmöglicher und schädlicher Dinge, in unsrer Gewalt stehe, Begierde oder Abscheu zu haben. Wir setzen also nicht nur die vernünftigen, sondern auch die närrischen Begierden in unsern Gewalt.

Was diejenigen betrift, welche sagen, unsere Meynung und Begierde, und überhaupt unsere Wahl und Wahlurtheil sey gezwungen, stehe nicht in unserer Gewalt, sondern sey eine Bewegung, die von aussen, nicht von innen, nicht von uns selbst, herrühre; so geben diese entweder unsere natürlichen Bedürfnissen für den Grund derselben an. Denn wer fühlt nicht, er mag wollen oder nicht, eine Begierde nach Speis, Trank, Wärme, wenn ihn hungert, durstet oder friert? Wen verlangt nicht, wenn er krank ist, gesund zu werden? Oder sie sagen, die Gegenstände unsrer Meynung, unsrer Begierde, unsers Abscheuens, ziehen uns mit Gewalt fort, wir mögen wollen oder nicht. Denn welcher Mensch, der nur etwas von der Rechenkunst versteht, wird anders können, als dafür halten, daß zweymal zwey vier seyen? Wie kann man denn sagen, daß es an uns, und nicht vielmehr an der Natur des Gegenstands, liege, dieses also zu finden? Wer wird nicht von dem Guten oder Schönen beweget, dasselbe zu begehren, und von dem Gegentheil, dasselbe zu verabscheuen, sobald er nur dasselbe empfindt? Denn auch die besten Naturlehrer sagen, der Gegenstand der Begierde sey die erste bewegende Ursache derselben? Wie kann nun das, was nothwendiger Weise von einer äussern Kraft beweget wird, in unsrer freyen Gewalt stehen? Andere geben die Gemüthsbeschaffenheit des Menschen für den Grund seiner Begierden an, und wollen behaupten, dieselbe werde durch eine Nothwendigkeit zu dem bewegt, wozu sie einen natürlichen Hang habe, und es stehe nicht in ihrer Gewalt anders zu wollen. Wer der Mäßigkeit ergeben ist, hat Lust zu den Werken und Geschäften der Mäßigen; ein Schwelger hingegen zur Liederlichkeit; und es steht so

wenig in des einen, als in des andern Gewalt, wenn er auch wollte, eine andere Begierde zu haben. Man findt ja Leute, die über ihre Begierden verdrießlich sind, und gern wollten, daß dieselben nicht rege würden, die aber dennoch von ihren Fertigkeiten und Gewohnheiten auf ihre Lieblings-Gegenstände hingetrieben, und von diesen durch äussere Kraft hingerissen werden, gerade so, als wenn es nicht in ihrer Gewalt stühnde, andere Begierden zu haben. Wer sich Wissenschaft erworben hat, fällt wahre Urtheile von den Sachen: Wer hergegen unwissend ist, falsche; und es steht schlechterdings so wenig in des Gelehrten Gewalt, falsche, als in des Ungelehrten, wahre Urtheile zu fällen. In des Ungelehrten Gewalt steht bloß, falsche Meynungen zu haben, so wie in des Gelehrten Gewalt steht, nur wahre und richtige Meynungen zu haben. Denn der Ungelehrte würde wol nicht, wenn es an ihm läge, falsche Meynungen erwählen: Und der Gelehrte, wenn es nur von ihm abhienge, wahre Meynungen zu haben, möchte eben so wol auch falsch und irrig urtheilen, gesetzt, daß er etwa wollte. Denn wie es schlechterdings unmöglich ist, daß die, so gesunde Sinnen haben, die sinnlichen Gegenstände falsch empfinden, so verhält sichs mit den Gegenständen der Vernunft gleicher Weise. Das sind die Einwürfe einiger Leute, die nicht einraümen, daß die Meynungen, die Neigungen oder irgend etwas in unsrer Gewalt stehe.

Weit die mehrern aber machen die unveränderlichen Gesetze des Umlaufs der Sternen zur wirkenden Ursache, wie aller Begebenheiten und Veränderungen, so auch unsrer Begriffe, unsrer Begierden und jeder Bestimmung unsers Willens; wobey sie sich auf das Ansehen

der Astrologen berufen, welche sagen, daß es von der jeweiligen Stellung des Gestirns bey der Geburt des Menschen herrühre, daß der eine sich in die Wollust, der andere in das Geld, ein dritter in Künste und Wissenschaften verliebt. Diese weissagen ja ausdrücklich, was für Neigungen ein Mensch mit den Jahren äussern werde. Haben sie Grund, so äussern sich hiemit die Neigungen nothwendiger Weise, so wie sie einem jeden von seinem Schicksale sind gegeben worden, und es steht sodann nicht in unsrer Gewalt, andere als solche oder solche Neigungen zu haben und zu äussern: Wie sollte es hiemit an uns stehen, unsre Begierden so oder so zu lenken, wenn es eine unumgängliche Nothwendigkeit ist, daß dieselben, wir möchten wollen oder nicht, durchaus und einförmig auf die oder diese Gegenstände bestimmt sind? Mit diesen und dergleichen Einwürfen kommen diejenigen aufgezogen, welche nicht zugeben, daß Begierde oder Abscheu, oder mit einem Worte einige Wahl in unsrer Gewalt stehe.

Gegen den Grund, den man von dem Bedürfnis hernimmt, läßt sich antworten, daß ein Bedürfnis nicht nothwendig eine Begierde mit sich bringt. Denn viele leblose Dinge, wie z. Ex. die Pflanzen, sind eines gewissen Zustandes, als der Feuchtigkeit, der Trockenheit, der Wärme, der Kälte bedürftig, und haben gleichwol keine Begierde darnach, weil sie kein Begehrens-Vermögen haben. Denn was Begierde hat, muß nothwendig auch Empfindung für den Gegenstand seiner Begierde haben, und sich gegen denselben bewegen. Das Bedürfnis bringt hiemit die Begierde nicht nothwendig mit sich, sondern das Wesen, das ein Begehrensvermögen hat, macht selbst, so oft es etwas bedarf, zum

Behuf des Bedürfnisses eine Begierde reg. So macht uns das Jucken in der Haut keine Hände, sondern wenn uns dasselbe ankömmt, kommen ihm die Hände zu Hülfe. Auf gleiche Weise bringen die Nothwendigkeiten des Lebens die Künste nicht schon mit sich, sondern die Seele erfindt dieselben, und stellt sie jenen zur Hülfe dar. Denn jede Begierde ist eine innere Bewegung der Seele, die von ihr selbst herrührt, und nicht von aussen in dieselbe hineingebracht wird. Da das vernunftlose Leben der vernunftlosen Thiere körperlich ist, und beynahe nichts hat, wodurch es über die Körper erhoben wäre, so bringt es nach seinen eigenen Bedürfnissen Begierden des Körpers hervor, die ganz einförmig sind; weswegen sie denn unter Nothwendigkeit und Zwang zu stehen, und nichts freywilliges zu haben scheinen. Die vernünftige Menschen-Seele hergegen, die ein Wesen vom mittlern Range ist, und eine dreyfache Beziehung hat, die eine auf das, was unter ihr ist, auf das körperliche und vernunftlose, die andere auf sich selbst, die dritte auf das, was über ihr ist, äussert dem zufolge auch ein dreyfaches Leben und eine dreyfache Begierde. Ergiebt sie sich den Körpern und den Sinnlichkeiten ihres Körpers, so macht sie das Bedürfnis derselben zu ihrem eigenen, und hat alsdann, wie dieselben, gezwungene Begierden. Dieser Gattung der Begierden läßt sich die Freyheit streitig machen. Wenn sie aber ihr eigenes Leben lebt, oder auch das Leben der höhern Wesen, so äussert sie die demselben Leben eigene Begierde, die nach dem Guten der höhern Wesen strebt. Diese Seele ist also wirklich Herr und Meister, dieses oder jenes zu begehren, indem sie durch ihre Natur fähig ist, mehrere Gattungen der Begierden zu äussern, entweders schlech-

tere, durch die sie sich erniedrigt und schwächt, oder edlere, wodurch sie erhabener und vollkommner wird. Da man nun unter diesen wählt, so ist das doch unstreitig eine Wahl zu nennen. Es begegnet ja nicht selten, daß der Leib ein Bedürfnis hat, hungert, Speise gelüstet; und die Seele bringt eine Begierde zum Fasten hervor, weil ein gewisses Gesetz das befiehlt, oder weil sie dadurch sich selbst oder den Leib in einer gewissen Zucht halten will. Hier ist klar, daß sie die Freyheit hatte, der Begierde des Körpers zu folgen, welches viele Seelen thun; allein sie bringt die andere Begierde, die ein grösseres Gut bezweckt, hervor. Epictet redet eigentlich von der vernünftigen Seele, und behauptet also mit Grund von derselben, daß es in ihrer Gewalt stehe, solche oder solche Begierden zu haben.

Diejenigen, welche sagen, daß der Gegenstand der Begierde die Seele zur Begierde bewege, sagen zwar etwas wahres, das aber weniger sagt, als sie meynen. Denn der Gegenstand bewegt die Seele zur Begierde nicht so, wie etwas, das von fremder Macht beweget wird, sondern bietet sich dar, als etwas das ihr behaglich sey, anzunehmen, und reitzt dadurch das Vermögen der Seele sich darnach zu sehnen: Denn gleich wie ein Gegenstand der Sinnen die Empfindung nicht in den Empfindenden hineinbringt, und denselben nicht wie etwas, das von fremder Kraft bewegt wird, an sich zieht, sondern sich bloß darbietet, als etwas das dem natürlichen Geschicke der sinnlichen Werkzeuge eine angemessene Beschäftigung abgeben möge, eben so bietet auch der Gegenstand der Begierde bloß seine Behaglichkeit an, und ladet die Sehnsucht der Seele zu sich ein, als zu einer Sache, die ihr wohl behagen dürfte. Daher kömmt

es,

es, daß wenn Gegenstände der Begierden wirklich vorhanden sind, einige darnach begierig werden, andere nicht, da doch nothwendig alle, die ein Begehrens-Vermögen haben, allemal, obgleich in verschiedenem Grade, Begierd empfinden müßten, wenn es an dem wäre, daß der Gegenstand eine natürliche Kraft hätte, Begierd zu erzwingen oder Bewegung von demselben nothwendiger Weise erwecket würde. Dieses wäre aber sodann auch keine Begierde mehr, sondern ein Stoß, ein gewaltiger Zug, dergleichen man den Körpern begegnen sieht. Denn die Begierde ist eine Ausstreckung (ein Langen) nach etwas, wobey aber der begehrende an seinem Orte bleibt, und nicht von der Stelle kömmt; so wie wir die Hände ausstrecken, ohne von der Stelle zu gehen. Die Begierde ist demnach eine Bewegung, die von uns selbst herrührt, und ihren Grund innert uns selbst hat; so wie die Meynung, das Urtheil und dergleichen. Sie äussert sich aber zuweilen auf eine Weise, die dem Gegenstande der Begierde und des Urtheils gemäß ist; zuweilen aber auch auf eine irrige Weise; da wir uns nämlich bedünken lassen, als ob wir nach etwas strebten, das begehrenswerth wäre, was doch vielmehr das Gegentheil ist. Da hat der Gegenstand dem Anschein nach etwas begehrenswerthes, wodurch er unser Verlangen reitzt; er verbirgt aber etwas verabscheuenswerthes in sich, das sich unter den Bequemlichkeiten des Scheingutes leicht versteckt. Ein Dieb z. Ex. hängt lediglich dem blendenden Schein der Vortheile und Bequemlichkeiten nach, als einer begehrenswerthen Sache, und sieht und fürchtet in dieser Verblendung das Verabscheuenswerthe nicht, daß nämlich seine Seele sich einer Ungerechtigkeit schuldig macht. In der stärkern Hitze seiner Begierde schlägt er es ganz aus

der Acht, daß er mögte ertappet und zur Strafe gezogen werden, welches er für das einzige Unglück dieses Triebs ansieht: er stellt sich lieber vor, wie viel tausenden es nicht auskomme, die das thun. Es steht demnach in unsrer Gewalt, den Gegenstand der Begierde genau zu untersuchen, ob er wirklich begehrenswerth, oder ob er nur ein Schein des Begehrenswerthen sey, und, wie in dem angeführten Exempel, eine verführende Schminke von Vortheil und Bequemlichkeit habe. Es steht auch in unsrer Gewalt, unsre Begierde zu unterweisen und sie zu belehren, daß sie nur nach denen Dingen strebe, die wesentlich begehrenswerth sind, und sich durch die Scheingüter nicht täuschen lasse. Wir wollen nun denen antworten, welche sagen, die Begierde und die Meynung hange allemal natürlicher und nothwendiger Weise von dem besondern Gegenstande der Begierde oder der Meynung ab, und es stehe so wenig in der Gewalt des Begehrenden oder Meynenden, so oder anders zu denken oder zu wollen, als es in der Willkühr eines Erdklosses stehe, zu Boden zu fallen, der es sonst in seiner Macht haben müßte, eben sowol, in die Höhe zu fahren. Gegen diese Leute ist anzumerken, daß es zwo Gattungen der Nothwendigkeit giebt, deren die eine der Freyheit schlechterdings widerspricht, die andere aber mit derselben besteht. Diejenige Nothwendigkeit, die von aussen wirkt, hebt die Freyheit auf. Denn man kann von niemanden sagen, daß er frey handelt, wenn er von aussen gezwungen oder genöthiget wird, etwas zu thun oder zu unterlassen. Diejenige Nothwendigkeit hergegen, die von innen wirkt und uns nöthiget, unsrer Natur gemäß zu handeln, erhält vielmehr unsere Freyheit ganz ungekränkt. Denn ein Wesen, das sich selbst

bewegt, muß, der Natur eines solchen Wesens gemäß, nothwendig sich selbst bewegen. Es wird um deswillen nicht zu einem Wesen, das von einem andern bewegt wird; denn die Nothwendigkeit kömmt ihm nicht von aussen, sondern sie liegt in der Natur des sich selbst bewegenden Wesens, und erhält dieselbe, und treibt sie zu den ihr zukommenden Handlungen an. Wenn unsere Seele selbst durch ihr rechtes oder unrechtes Verhalten die Ursache ihrer bessern oder schlimmern Fertigkeiten und Neigungen ist, so muß sie unstreitig auch für die Ursache der Handlungen, die von diesen Fertigkeiten und Neigungen herrühren, angesehen werden. Man muß aber auch das allgemeine Merkmal der Freyheit, oder dessen was in unsrer Gewalt steht, nicht darinn setzen, daß man anch das entgegengesetzte thun könnte. Denn jene erhabenen Seelen, welche dem Guten allezeit anhangen, und allezeit das Gute erwählen, haben nichts destoweniger eine freye Wahl, ihre Wahl ist ohne allen Zwang, und sie halten sich von selbst allezeit an das Gute, und lassen sich niemals zu dem entgegengesetzten verleiten. Unsere Seelen hergegen streben nach dem Guten, wenn sie gut, und nach dem bösen, wenn sie böse sind. Sie gehen von dem Laster zur Tugend über, wenn sie zu sich selbst Sorge tragen, und von der Tugend zum Laster, wenn sie sich selbst vernachläßigen, und beydes thun sie aus eigener Wahl und ohne Zwang. Derowegen ist Gott nicht die Ursache irgend eines Lasters. Denn er hat unsere Seelen des Bösen fähig gemacht, weil er nicht nur jene Wesen der ersten Klasse, sondern auch Wesen einer mittlern und einer letzten erschaffen hat, damit auf diese Weise die Vollkommenheit des Ganzen erhalten würde, und die Naturen der ersten

Ordnung wirklich die ersten und vornehmsten blieben und nicht die letzten, nicht unfruchtbar, schwankend und irdisch würden. Aus diesem Grund hat Er, der Selbst gut ist, um des Reichtums seiner Güte willen, unsrer Seele eine Natur gegeben, deren es möglich ist, böse zu werden. Er hat aber nicht zugelassen, daß sie böse werde, es sey denn, daß sie selbst wolle.

Ich muß noch denen antworten, welche sagen, der fatale Umlauf des Gestirns mache nicht nur unsere Begebenheiten, sondern auch unser Wollen oder Nichtwollen nothwendig, er lasse unsrer Willkühr nichts übrig, und die Freyheit, oder daß etwas in unsrer Gewalt stehe, seyen leere Worte. Wenn die vernünftige Seele weder der Zeugung noch der Verwesung unterworfen ist (welches an einem andern Orte bewiesen worden, und als ein Grundsatz gelten soll; obwol die Stoicker hierinn andrer Meynung sind) wenn die Seele, sage ich, weder erzeuget ist noch verwesen soll, so läßt sich nicht sagen, daß sie unter einem Einfluß veränderlicher Ursachen (wie die Gestirne sind) stehe. Das Werkzeug der Seele, das Thier, der mit Leben begabte Leib, dieser hat von dorther seinen Ursprung. Denn die veränderlichen Ursachen haben nach ihrer verschiedenen Beziehung auf die Dinge hienieden bald diese, bald andere Einflüsse. Für die Seele aber wird ein Werkzeug hervorgebracht, das zu dem besondern Gebrauch, so sie davon machen wird, taugt. Gleichwie man nun aus den unterschiedenen Werkzeugen der Künste die Künstler erkennen kann, welche dieselben gebrauchen, daß dieses z. Ex. Werkzeug eines Zimmermanns, dieses eines Schmiedes, dieses eines Maurers sey, und nicht nur überhaupt soviel, sondern auch noch die Fertigkeiten deren, die es brauchen

werden, und die Absichten die sie bey ihrer Kunst haben, und die Kunstwerke die sie zu Stand bringen werden, aus dem Werkzeug unterscheiden kann: (denn die, so sich in den Künsten vor andern ausnehmen, bedienen sich auch feinern Werkzeuges) also muthmassen erfahrene Astrologen aus Einsicht in die Natur des Werkzeuges und der besondern Ursachen, die dasselbe bereitet haben, auf die Beschaffenheit der Seele, die das Werkzeug brauchen soll, und ihre Muthmassung trift nicht selten ein. Denn der mehrere Theil der Seelen, besonders in verdorbenen Staaten, wohin sich Seelen, die aus ihrer ursprünglichen Würde gesunken sind, zu sammeln pflegen, ergiebt sich so ohne alle Maaß dem Leibe, daß sie denselben nun nicht mehr als ein Werkzeug, sondern als einen Theil ihrer selbst brauchen, und ihr ganzes Begehrens-Vermögen ist allezeit nur für dies Werkzeug rege und geschäftig. Hienächst hat freylich der fatale Lauf der Sterne eine gewisse Uebereinstimmung mit der Sendung der Seelen, und liegt etwas daran, in welche Constellation die Geburtsstunde fällt; jedoch so viel nicht, daß die Seelen daher Zwang leiden, solche oder solche Begierden zu haben, sondern nur so, daß das Gestirn mit ihren Begierden harmoniert. Denn so wie sich in grossen Städten religiose und tugendhafte Männer an festlichen Tagen und an feyerlichen Oertern versammeln, hergegen Volk von verdorbenen und ausgelassenen Sitten sich an Oertern häuft, wo pöbelhafte Lustbarkeiten herrschen, und sich also von Zeit und Ort auf die Absichten und Gemüthsart der Zusammenkommenden schliessen läßt: also läßt sich auch aus den Zeiten und Oertern des fatalen Laufes des Gestirns auf die Charackter und Sitten der Seelen ein Urtheil fällen, die in Har-

monie mit demselben zugleich in die Welt eintretten. Denn wenn Gottes Güte und richterliche Gerechtigkeit ein gewisses Verhältniß der Sterne auf den oder diesen Ort ihren Absichten gemäß findt, so werden die Seelen die einer Strafe vonnöthen haben, an denselben Ort herabgesendet; nnd alle Dinge durchaus sind nach Aehnlichkeit und Verwandtschaft der Absichten zusammen geordnet. Der Lauf des Gestirns macht demnach die Begierden der Seelen nicht nothwendig, und hebt die freye Wahl nicht auf, sondern da die Seelen selbst mit dieser oder einer andern Constellation übereinstimmen, und sich, wie wir vorhin gesagt haben, nach denen für sie gehörig zubereiteten Werkzeugen, einrichten, so wird begreiflich, wie aus dem fatalen Lauf des Gestirns die Neigungen zu erkenuen seyen, welche die Seelen haben werden. Die Seelen erwählen ihnen auch ihre Lebensart nach der Würde ihres erstern Lebens: es bleibt aber in ihrer Macht das gewählte Leben wohl oder übel zu führen. Daher kömmt es, daß oftmalen Leute, welche die Kaufmannschaft erwählt haben, ein tugendhaftes, andere, die für Philosophen paßieren, ein lasterhaftes Leben führen. Denn die verschiedenen Lebensarten, es sey Landwirthschaft, oder Kaufmannschaft, oder die Musick, erwählen sich die Seelen selbst, nach der Neigung, die sie sich im erstern Leben angewöhnet haben, und Gott bestimmt ihnen nur einen schicklichen Ort: die moralische Beschaffenheit ihres Lebens aber hängt von der Seelen eigenem Vorsatz ab; weswegen ihnen auch Lob oder Tadel nach ihrer verschiedenen selbst getroffenen Wahl zu Theil wird. Böses wird ihnen von dem Schicksal nichts eingeprägt, wie einige dreist genug sind zu sagen, es gebe Leute, die zu Spitzbuben, Ehebrechern, Knaben-

schändern gebohren seyn. Denn wenn auch etwa ein solches Prognosticon des Sternsehers bey dem ein und andern eintrift, so liegt die Schuld nur an uns selbst, und kömmt alles darauf an, ob wir den Einfluß des Himmels auf unser Temperament unmäßig annehmen, * oder demselben Schranken setzen. Verwahrlosen wir unsern Verstand, lassen wir unsere Vernunft schief und verfinstert werden, so wird das ein Naturell zu Schelmenstreichen und zu den ausgelassensten Wollüsten abgeben. Denn diejenigen, so den Einfluß des Gestirns mit Vernunft mäßigen, werden Wohlthäter und Erretter der Jugend; die sich aber demselben lediglich Preise geben, werden ihre Verderber und Verführer. So wie einer, der mit offenen Augen steif in die strahlende Sonne hineinschaut, geblendet und verfinstert wird, obwol die Sonne die Quelle des Lichtes ist, und ohne sie niemand nichts sehen, noch etwas gesehen werden könnte. Sofern demnach die Astrologen irgend woraus erkennen können, welche Leute gegen jenen Einfluß Mässigung, und welche keine Mäßigung brauchen werden, mögen sie wol den Ausspruch thun, daß jene Vernünftige und Ehrliche, diese aber Schlimme und Betrüger abgeben werden: wenn es anders möglich ist, daß ihre Nativitätstellungen sichere Kennzeichen hievon enthalten. Einige Sachen sind augenscheinlich, als z. Ex. daß wir, wenn die Sonne im Krebs ist, ihre Hitze im höchsten Grad fühlen. Andere hingegen sind allen, welche von der Astrologie nichts verstehen, sehr dunkel. So viel ist einem jeden klar, daß Dinge, die allezeit ihrer Natur gemäß wirken, die ihre von dem Schöpfer mitgetheilte Natur bewahren, und von grosser Kraft sind, allezeit auch eine gute Absicht haben und niemals einiges Böse

verursachen können. Denn alles Böse entsteht, aus dem Mangel einer Kraft: sintemal jede Kraft ein Gut ist. Jedoch auch der guten Dinge unmäßiger Genuß wird oftmalen schädlich. Soviel mag denen zur Antwort dienen, die aus dem Schicksal oder Lauf des Gestirns einen Grund herhohlen zu bestreiten, daß etwas in unsrer Gewalt stehe.

Ich will aber allen überhaupt, die läugnen, daß etwas in unsrer Gewalt stehe, nur noch dieses sagen, daß die, so die Freyheit des Willens läugnen, nicht merken, daß sie dadurch zugleich das Wesen der Seele aufheben: denn damit ist aufgehoben, daß die Seele ein Ding sey, das sich selbst bewegt; und dieses macht doch vornehmlich ihr Wesen aus. Ist sie ein Ding, das sich selbst bewegt, so wird sie innerlich von ihr selbst zu den Begierden und Neigungen erwecket, und nicht von aussenher, wie die Körper, gezogen oder fortgestossen. Wird sie aber von aussenher bewegt, so ist sie nicht mehr ein Ding, das sich selbst bewegt. Ueberdas geben diejenigen, welche läugnen, daß etwas in unsrer Gewalt stehe, nicht Achtung auf das, worin die Seele hauptsächlich ihre Kraft und ihr Leben äussert, auf ihr urtheilen, auf ihr bejahen und verneinen. Wer ist sich dessen nicht bewußt, daß er wollen und nicht wollen, erwählen und verwerfen, Beyfall geben und nicht geben kann? welches alles Bewegungen sind, die von innen, von der Seele selbst herrühren, und nicht Stösse oder Züge von aussen, dergleichen den leblosen Dingen begegnen. Denn darinne liegt der Unterschied zwischen lebendigen und leblosen Körpern, daß jene sich durch eine eigene und innere Kraft bewegen. Wenn dieß ist, so ist das, so sie bewegt, ein Ding das sich selbst bewegt,

und nicht ein Ding, das von einem andern bewegt wird. Denn wenn es von einem andern oder von aussenher bewegt würde, so würde auch der Körper zuerst von derselben äussern Kraft bewegt werden, und alsdenn würde er ein lebloser Körper seyn, weil er nicht mehr von innen, sondern von aussenher, nicht anders als andere leblose und unbeseelte Körper, beweget würde.

Ueberdas, wer die Freyheit läugnet, wer läugnet, daß Wollen und Nichtwollen, Wahl und Ueberlegung, Begierde und Abscheu, Neigung und Abneigung u. dgl. in unsrer Gewalt stehen, der hebt zugleich den inneren moralischen Unterschied zwischen Tugend und Laster auf, und läßt keinen Grund eines gerechten Lobes * oder Tadels mehr übrig; ja er wirft sogar alle hierüber weislich gegebenen Gesetze übern Hauffen. Wie würde es in dem Leben des Menschen aussehen, wenn diese Sachen wegfielen? würde es im geringsten besser, als der Thiere Leben seyn?

Aber wie? möchte man sagen, sind wir nicht oftmalen von Tyrannen, oder auch von unsern eigenen Leidenschaften, Sympathien oder Antipathien, gezwungen, dieß oder jenes zu wählen und wider unsern Willen zu thun oder zu leiden? Wo sehen wir da noch etwas, das in unsrer Gewalt stühnde? Bleibt da noch einiche Freyheit übrig?

Ich sage, daß auch hierinfalls die Wahl frey und in unsrer Macht ist. Denn obwol das, wozu wir durch Zwang gebracht werden, nicht an und vor sich selbst erwählenswürdig ist, so däucht es uns doch, erwählenswürdig und wir erwählen es in Vergleichung mit etwas anderm, daß noch schlimmer ist. Es ist schlechterdings unmöglich, daß einer etwas thue, was er nicht vorher

eingewilliget habe, zu thun. Denn was einer zu thun scheint, ohne es gewollt zu haben, als wenn z. Ex. einer in eine Grube fällt, wider seinen Willen, durch einen Stoß von einem andern, das thut er nicht anders, als wie ein lebloses Ding etwas thut, und man kann auch eigentlich nicht sagen, daß er etwas thue, sondern man muß es ein Leiden nennen. Wenn wir derowegen gleich wider Willen etwas thun, so ist doch auch dasselbe unsere Wahl. Daher kömmt es, daß unter gleichem Zwang die einen aus Furcht eines grössern Uebels erwählen, das zu thun, was ihnen der Zwang gebeut, andere hingegen es nicht erwählen; weil sie das was man sie nöthigen will zu thun, für ein grösseres Uebel halten, als was denen, die es nicht thun, gedräuet wird. Also bleibt es auch selbst in dem Falle, da wir etwas wider unsern Willen zu thun scheinen, wahr und richtig, daß die Handlung in unsrer Gewalt und Freyheit steht. Denn es ist nicht einerley, wenn wir sagen, man thue etwas **gutwillig**, und es stehe etwas **in unsrer Gewalt**. Wir thun dasjenige mit gutem Willen und gerne, was an und vor sich selbst erwählenswürdig ist. Es steht hingegen in unsrer Gewalt oder wir sind frey, etwas zu erwählen, es mag nun an und vor sich, oder aber zur Vermeidung eines grössern Uebels, begehrenswerth seyn. Es giebt auch Fälle, wo das freywillige und unfreywillige zusammenstossen, wo nämlich der Gegenstand unsrer Wahl nicht durchaus begehrenswürdig ist, sondern auch etwas verwerfliches mit an sich hat. Diese Vermischung des guten Willens und Unwillens in der Seele hat Homer wohl ausgedrucket durch sein

— — — — ἑκὰν ἀέκοντί γε θυμῷ.

Zwar entschlossen, doch unterließ ers auch lieber. — —

Ich habe mich hierüber mit Fleiß ein wenig ausgebreitet, weil fast das ganze gegenwärtige Lehrbuch Epictets den Unterschiede der Dinge, die in unsrer Gewalt oder nicht in unsrer Gewalt stehen, zum Grund legt. Denn da dasselbe zu moralischer Disciplin eingerichtet ist, so war es dienlich uns gerade anfangs zu lehren, worin wir unser Gut und unser Uebel setzen sollen, und daß dasselbe, weil wir Wesen sind, die sich selbst bewegen, in unsern eigenen Handlungen bestehe. Denn die Wesen, die von fremder Kraft beweget werden, haben ihr Gutes und ihr Uebel, so wie ihr Seyn selbst, von andern Dingen, nach dem Eindruck, den sie von aussen empfangen. Diejenigen Naturen hergegen, die sich selbst bewegen, sind selbst die Ursachen ihrer Bewegung und Handlung, und haben daher auch ihr Gut und ihr Uebel in ihnen selbst. Ihre Handlungen aber in Ansehung ihres Erkenntniß-Vermögens, sind eigentlich, ihre Meynungen oder Begriffe von den Dingen, in Ansehung ihres Lebens oder Begehrens-Vermögens aber, sind es die Begierden und Verabscheuhungen, ihre Triebe, ihre Neigungen und Abneigungen. Wenn wir hiemit richtig meynen, oder uns gesunde Begriffe machen, wenn wir begehren und verabscheuen, was sich gebührt, so haben wir unser eigentliches Gut und unsere natürliche Vollkommenheit: widrigensfalls das Gegentheil. Denn dieses sind unsere eigenen Werke, weil sie von uns allein und nach unsrer Wahl gewirket werden. Die Bemühungen und Geschäfte um die äussern Dinge, um Künste, um eine bequemliche Lebensart, um Geschicklichkeit andere zu lehren und zu unterweisen, und wenn noch etwas edleres ist, das alles erfordert viel auswärtige Hülfe. Begreiffen hergegen und erwählen sind unsere eigenen

Werke und liegen in unserer freyen Macht. Derowegen haben wir auch unser Gut oder Uebel, unsere Glückseligkeit oder unser Elend in uns selbst;* denn niemandem stehet das zu verantworten, worüber er nicht Herr ist.

In die letztere Klasse oder unter die Dinge, die nicht in unsrer Gewalt sind, gehören der Leib, die Glücksgüter, der Ruf, die Würden, kurz alles, was nicht unser eigen Werk ist.

Wenn Epictet sagt, diese Dinge stehen nicht in unsrer Gewalt, so ist es nicht so zu verstehen, als ob die Seele zu diesen Dingen nichts beytrüge: (Denn allerdings wird unser Leib und unsere Habschaft in besserm Zustande seyn, wenn die Seele dafür Sorge trägt, und hergegen in schlimmerem, wenn sie dieselben verwahrlost. So ist es auch die Seele, die uns in guten Ruf bey den Leuten verhilft, und durch gehörige Bemühungen Würden erwirbt; sie würde auch zu keiner Würde gelangen, besonders in solchen Staaten, wie der unsrige ist, wenn sie es nicht erwählte und verlangte:) Sondern Er sagt darum, dieselben stehen nicht in unsrer Gewalt, weil die Seele nicht allein über diese Ding Herr und Meister ist, sondern noch viele auswärtige Dinge zur Hülfe bedarf, um jene zu erlangen. Denn in Ansehung des Leibes werden viele Dinge erfordert, zu allererst ein starker Saamen und eine gute Bildung: Dann ferner gute Nahrung, dienliche Leibsübungen, ein gutes Clima, eine gemäßigte Luft, gesundes Wasser. Von so viel Dingen hängt diejenige starke Leibsbeschaffenheit ab, die zu allen Verrichtungen tüchtig seyn wird. Wir sind aber über kein einziges dieser Dinge Herr und Meister, daß wir uns dasselbe allezeit und auf alle Weise anschaffen und das Gegentheil abwenden könnten. Werden

wir von Feinden angegriffen, die uns zu stark sind, so wünschten wir uns unsichtbar zu machen. Sind wir krank, so wünschten wir auf einmal wieder gesund zu seyn; und gleichwol liegt es nicht an uns. Gleiche Bewandnus hat es mit den Glücksgütern: Es braucht eine Menge Hülfsmittel, dieselben zu erwerben; sie sind aber der Gewalt so vieler stärkern, die uns berauben können, unterworfen. So haben wir es auch nicht in unsrer Gewalt bey andern in Achtung oder gutem Ruf zu stehen, obwol wir selbst auch einigen Anlaß dazu geben mögen; sondern das steht in der Gewalt deren, die von uns urtheilen: Denn es steht bey ihnen, von uns zu denken und zu halten, was sie wollen. Wie denn oftmalen Leute, die frefentlich wider alle Religion handlen, sich selbst doch für religios halten, und auch wol von andern dafür angesehen werden: Da hergegen andere, die von der Gottheit die würdigsten und erhabensten Begriffe hegen, und sich nicht erlauben, etwas menschliches oder unvollkommnes * von derselben zu sagen, von gewissen Leuten * für irreligios und gottlos gehalten werden. So muß auch mancher kluge und bescheidene Mann für einen Thoren paßieren. Es steht demnach nicht in unsrer Gewalt, in gutem Rufe und guter Achtung zu stehen, sondern es steht bey denen, welchen es gefällt, so oder so von uns zu halten. Was die Würden betrift, so gehören zu denselben nothwendig Untergebene, und noch anders mehr, das uns behülflich seyn muß, unser Amt zu verwalten. In Staaten aber, wo hohe Bedienungen feil sind, und um schwer Gold verkauft werden, kann kein unbemittelter, wenn er es auch noch so sehr wünschte, zu einer Ehrenstelle gelangen. Alle dergleichen Sachen sind demnach nicht in unsrer Gewalt, weil

sie nicht unsere Werke sind. In der Klasse deren Dinge aber, die nicht in unsrer Gewalt sind, setzt Epictet den Leib oben an. Denn um des Leibes willen werden uns Dinge, die nicht in unsrer Gewalt sind, nothwendig. Aller Krieg entstehet über Glücksgüter: Diese aber anzuschaffen nöthiget uns nur die zärtliche Pflege unsers Leibes.

Zweyter Abschnitt.

Die Dinge, die in unsrer Gewalt stehen, sind ihrer Natur nach, frey, können nicht verwehret, noch verhindert werden. Die hergegen, so nicht in unsrer Gewalt stehen, sind einer ohnmächtigen und knechtischen Natur, können verwehret werden, und gehören einem andern zu.

Auslegung.

Nachdem uns Epictet gesagt hat, welche Dinge in unsrer Gewalt seyen, und welche nicht; so zeigt er uns hiernächst, von welcher Beschaffenheit die einen und die andern dieser Dinge seyen: Daß die, so in unsrer Gewalt stehen, frey seyen: Daß sie von andern weder können erzwungen noch verwehret werden, und ihr Gebrauch von keiner fremden Macht abhange. Denn darinn besteht die Natur dessen, was man frey nennt; es steht in seiner eigenen Macht und Willkühr; es ist Herr und Meister von dem Gebrauche seiner selbst. Diejenigen Dinge hergegen, die nicht in unsrer Gewalt, sondern denen unterworfen sind, die dieselben geben oder verweigern können, haben an diesen ihre Herren, und sind ihre Knechte. Die Dinge, die ihnen selbst zureichend sind, sind stark; die hergegen andrer vonnöthen haben,

schwach und dürftig. Jene können auch nicht verwehret werden, weil sie ihrer selbst mächtig sind. Denn wer wird mir verwehren, solche oder solche Meynung zu haben, dieses zu begehren, jenes zu verabscheuen? Diese aber, die nicht in unsrer Gewalt sind, und andere nur uns geben oder entziehen können, werden uns von denselben ofte verwehret; es sey, daß sie uns von ihnen nicht vergönnt oder auch wieder genommen werden. Es ist aber klar, daß die Dinge, die in unsrer Gewalt stehen, weil sie unsere Werke sind, auch unser eigen; die hergegen, so nicht in unsrer Gewalt stehen, da sie von der Macht andrer abhangen, uns fremde seyen. Diejenigen Güter und Uebel hiemit, welche nicht in unsrer Gewalt sind, die sind nicht unser, sondern gehen entweder unsern Leib, unser Werkzeug, oder den Ruf an, worinn wir bey andern stehen, welches noch weiter von uns entfernet ist.

Dritter Abschnitt.

Behalte demnach, daß du, so oft du Dinge, die von Natur Knechte sind, für frey, und die fremde sind, für eigen ansiehest, in Hindernissen, in Betrübniß, in Unruhen, in Klagen wider Götter und Menschen gerathen wirst. Wo du hergegen nur das, was dein ist, für dein ansiehest, was hingegen andern angehört, für das, was es ist, für etwas fremdes und andern zustehendes betrachtest; so wird dich niemand jemalen zwingen, niemand dir jemalen verwehren, du wirst gegen niemanden Beschwerde führen, niemanden anklagen, du wirst nicht das geringste wider Willen thun, es wird dir niemand Schaden zufügen, du wirst kei-

nen Feind nirgend haben; denn es wird dir nichts begegnen können, was dir schädlich wäre.

Auslegung.

Nachdem er uns gesagt hat, welche Dinge in unsrer Gewalt und welche nicht in unsrer Gewalt seyen, von was Beschaffenheit die einen und die andern seyen, und in welcher Verhältniß sie gegen uns stehen, daß nämlich die in unsrer Gewalt, uns eigen, die nicht in unsrer Gewalt, fremd seyen; so vermahnet er uns hiernächst, daß wir uns gegen dieselben gerade so, wie es ihrer Natur gemäß ist, und nicht, als wenn sie etwas anders wären, als sie sind, verhalten sollen: Denn davon hängt unsre Glückseligkeit oder Unglückseligkeit ab. Erlangen wir Gutes, und bleibt jedes Uebel von uns entfernt, so sind wir glückselig: Schlagen uns gute und nützliche Dinge fehl und begegnen uns dagegen schädliche, so sind wir unglückselig. Wenn nun unser Gutes in solchen Begierden und Verabscheuungen besteht, die der Natur gemäß sind, und diese unter den Dingen sind, die in unsrer Gewalt stehen, so müssen wir das Gute hierinn suchen, damit wir niemalen vergebens suchen, und allemal das Gute, das uns eigen ist erlangen: Denn es steht in unsrer Macht, es zu erlangen, weil wir Herr und Meister sind, solche Begierden und Verabscheuungen zu haben, die der Natur gemäß sind. Wenn wir hergegen Dinge begehren, die nicht in unserer Gewalt sind, und darinn unser Gut suchen, so muß es uns nothwendig auf zweyerley Weise fehlschlagen: Einmal schlägt es uns überall und schlechtweg fehl, weil wir, wenn wir auch solche Dinge erlangen, doch damit keine Güter erlangen, die unser eigen seyen. Hiernächst, weil

es

es einem nothwendiger Weise meistens fehlschlagen muß, der fremde Dinge sucht, als wenn sie seine eigenen wären, und nach Dingen, die in andrer Leute Macht stehen, Begierde hat. Daraus erfolgt nichts anders, als daß unsere Triebe Hindernissen antreffen, daß wir in Unruhe gerathen, wenn es nicht gut von statten geht, und allemal in Kummer und Betrübniß sinken. Denn wie wir Lust darüber empfinden, wenn wir angenehme Dinge erlangen und unangenehme ablehnen, so muß nothwendig, wenn uns unsere Wünsche fehlschlagen und uns hergegen begegnet, was wir ablehnen wollten, dieß damit verknüpfet seyn, daß wir Betrübniß darüber empfinden, und daß wir gegen diejenigen, denen wir einige Schuld solcher Zufälle beymessen, Beschwerde führen, bald gegen Menschen, bald gegen die alles-regierenden Mächte. Wir leiden aber hiebey noch einen andern Schaden: Wenn wir uns in Dinge, die nicht in unsrer Gewalt stehen, verlieben, und uns jemand solcher beraubt, so verlieren wir zugleich diejenigen mit, die in unsrer Gewalt sind, die uns jener nicht rauben könnte, nämlich die vernünftige Begierde und den vernünftigen Abscheu. Wenn wir hergegen unsere eigenen und die fremden Güter wohl unterscheiden, und nicht den fremden, sondern unsern eigenen und in unsrer Gewalt stehenden nachhängen, d. h. wenn wir der Natur gemäß begehren und verabscheuhen, so wird uns gewiß kein Mensch niemalen zwingen, noch verwehren, so oder so zu begehren oder zu verabscheuhen, noch werden wir jemalen in Betrübniß kommen. Denn alle Betrübniß entspringt nur aus einer von diesen zwo Quellen, daß wir entweder nicht erlangen, was wir gern wollten, oder daß uns begegnet, was wir zu vermeiden trachten. Wenn wir uns

nun in solchen Dingen allein Mühe geben, die in unsrer Gewalt sind, so werden wir weder dessen, was wir begehren, jemalen verfehlen, noch wird uns jemalen etwas, was wir ablehnen wollen, begegnen. Wir werden derowegen auch niemand mehr fürchten; denn man fürchtet die, welche entweder einem schaden, oder eines Vortheilen im Wege stehen. Niemand aber ist so mächtig, daß er die Begierden und Verabscheuhungen eines Menschen, der nach der Vernunft lebt, auf denen sein Gut und Uebel beruht, zwingen könnte. Wir werden überall keinen Feind haben: denn man hält nur den für einen Feind, der uns schadet. Niemand aber ist dem schädlich, welchem schlechterdings niemand im Stand ist zu schaden. Ein solcher wird hiemit auch gegen niemand Beschwerde führen, noch jemanden anklagen: Er wird aber auch niemal etwas wider Willen thun. Das Leben eines solchen Menschen wird folglich ohne Betrübniß, ohne Furcht, frey und recht glückselig, ohne Leiden und voller Lust, seyn. Gieb Achtung, wie er beweißt, daß das Leben eines Menschen, der sich der Weisheit und Tugend befleißt, nicht allein nützlicher sondern angenehmer, als andrer Menschen, sey. Ein jedes lebendiges Geschöpf, sagt Plato, strebt von Natur nach Lust und flieht die Unlust. Die Lust aber befindt sich theils an solchen Dingen, die uns gut und nützlich, theils auch an solchen, die uns schädlich sind. Folglich ist hier Wachsamkeit vonnöthen, daß wir die nützlichen Lüste auswählen und uns zu diesen gewöhnen. Denn daß die Mäßigkeit dem Liebhaber der Tugend angenehmer dünke, als dem Lasterhaften seine Schwelgerey, erhellet daraus, daß viele Lasterhafte zur Mäßigkeit hinübergehen, niemalen aber Mäßige, die es mit Vernunft

und Ueberlegung sind, zur Unmaaß und Ueppigkeit abfallen. Wäre den Mäßigen ein solches Leben nicht vorzüglich angenehm, so würden sie sich demselben niemals aus freyem Willen und Wohlgefallen ergeben. Daß demnach das Leben eines Schülers der Weisheit angenehmer sey und mehr Wollust habe, als andrer Menschen, beweißt Epictet daher, weil die Lebensart deren, die ihr Gut und Uebel nur in denen Dingen, die in ihrer Gewalt sind, setzen, ganz nach ihrem Willen ist und schlechterdings weder gehindert, noch verwehrt werden kann.

Vierter Abschnitt.

Weil du denn nach so wichtigen Dingen stellest, so denke daran, daß du mehr als mittelmäßigen Ernst haben mußt. Einige Sachen mußt du gänzlich fahren lassen, auf andere vor jetzo noch Verzicht thun. Denn wenn du beydes, diese Güter (die dir die Philosophie verspricht) und Würden und Reichtümer dazu haben wolltest, so würdest du vielleicht auch die nicht erhalten, weil du zugleich nach jenen erstern strebst: Ganz gewiß aber würdest du dieser verfehlen, welche die einzige Mittel zur Freyheit und Glückseligkeit sind.

Auslegung.

Nachdem er gezeigt hat, worin unser Gut bestehe, in Dingen nämlich, die in unsrer Gewalt sind, und was für ein Leben diejenigen haben werden, die es einzig daher, und nicht von äussern oder solchen Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind, herholen wollen, ein Leben nämlich, worinn schlechterdings nichts aufstossen kann, wodurch die Erlangung der wahren Güter gehin-

dert oder verwehrt werden könnte; ein Leben, das gegen allen Schaden verwahrt ist, weil es von keiner Seite irgend einem schädlichen Dinge bloß steht; ein Leben, das nicht nur nützlich, sondern auch angenehm ist, das allezeit erlangt was es begehrt, dem nie begegnet, was es scheut, mit einem Wort, ein durchaus glückliches und seliges Leben; — so vermahnet und ermuntert er nun seinen Zuhörer darauf auch einen so hoher Verheissung würdigen Ernst anzuwenden, und diese Bestrebung nicht nur für kein Nebengeschäft von irgend etwas anderm zu halten, sondern sich dabey überall kein Nebengeschäft zu erlauben. Derowegen befiehlt er ihm, allen denjenigen äussern Dingen, die sich zu einem Natur-gemässen Leben der vernünftigen Seele nicht reimen, als da sind Ueppigkeit und Wollust, unreine Reichtümer, Macht und Hoheit, gänzlich zu entsagen, weil es schlechterdings unmöglich sey, sich um solche Dinge zu bemühen und zugleich sich in einem Zustande, der der Natur gemäß wäre, zu behaupten. Was andere aüssere Dinge anbetrift, die, wenn man sich auf eine vernünftige Weise damit abgiebt, den Gütern der Seele nicht im Wege stehen, als da sind, eine Haushaltung und Gesind anschaffen, sich gesetzmäßig verehlichen, ächte Kinder zeugen, ein rechtmäßiges Amt bekleiden, zuweilen auch auf einträgliche Dinge bedacht seyn; alles dieses und dergleichen, vermahnet er die Schüler der Weisheit mit gutem Grunde, vor jetzo noch einzustellen. Denn es muß sie in der Uebung der Tugend von keiner Seite nichts stören noch zerstreuen, wenn sie darin einen guten Fortgang haben und zum Zweck gelangen wollen. Ein jeder, der mit den aüssern Dingen nicht nach der Weise des Pöbels, sonder als ein tugendhafter Mann umgehen will, muß

in der That hinlängliche Einsichten besitzen, nützliche und schädliche Dinge richtig zu unterscheiden, seine sinnlichen Triebe müssen der Vernunft unterthänig und nicht aufrührisch gegen dieselbe seyn; sie dürfen nur nach solchen Gegenständen rege seyn, und nur in dem bestimmten Maasse, wie ihnen die Vernunft vorschreibt. Denn daher entsteht die Sünde, daß die Vernunft entweder aus Mangel der Einsicht nicht bestimmt, was sich zu thun gebühre, oder daß die blinden Triebe, wenn die Vernunft siehet, aber nicht scharf genug siehet, was Recht und Pflicht erfordere, in ihrer Wildheit und Ungezogenheit auf eine tyrannische Weise sich gegen das matte Urtheil der Vernunft empören, wie Medea in der Tragödie sagt:

Ich seh es ein, das wären Uebelthaten:
Allein du sprichst, erwägende Vernunft,
Zu schwach für dieses Herz im Feuer.

Wer derowegen in dem Gebrauch der äussern Dinge Fehler und Sünden vermeiden will, dem ist es unumgänglich nothwendig, daß er sich deutliche Einsichten erwerbe, seine natürlichen Triebe mäßige und der Vernunft gehorsam mache. Erst in dieser Rüstung und in diesem undurchdringlichen Harnisch mag er sich zur rechten Zeit in solche Dinge einlassen. Darum räth Epictet denen, die sich in der Philosophie unterweisen lassen, daß sie selbst diejenigen äussern Dinge, die sich mit der Tugend vertragen könnten, vorjetzo noch einstellen, bis sie durch eine ununterbrochene Uebung diejenige Tugend erworben haben, welche sie zu dem vernünftigen Gebrauch jener Dinge geschickt machet. Denn es ist eben so wenig rathsam, sich ohne einen aufgeklärten Kopf und ein gesetztes

Gemüth in Geschäfte einzulassen, als ohne Waffen in den Krieg zu gehen. Er zeigt aber, daß die Beschäftigung mit aüssern Dingen den Schülern der Philosophie nicht nur nicht zuträglich, sondern wirklich eitel und vergebens sey. Denn es kann unmöglich anders seyn, als daß diejenigen, so Dinge, die nicht in unsrer Gewalt sind, begehren oder verabscheuen, der weisen Aufführung und der vernünftigen Beherrschung ihrer Begierden und Verabscheuhungen verfehlen, welche das einzige Mittel zur Freyheit und Glückseligkeit ist. Sie müssen nothwendig Sclaven ihrer blinden Triebe, dieser wütenden und wilden Tyrannen seyn; sie müssen noch überdas Sclaven von allen denen Leuten seyn, welche ihnen das, was sie wünschen, zu verschaffen, oder das was sie scheuhen, zuzufügen, mächtig sind. Ferner rauben ihnen die Bemühungen um die aüssern Dinge die erforderliche Musse, sich auf ihre eigenen und wahren Güter zu legen und machen folglich, daß ihnen dieselben gänzlich fehlschlagen. Denn diejenigen, welche beyde zusammen haben wollten und sich um beyde Mühe geben, unterscheiden nicht recht, welches wahre Güter sind, und welches solche nicht sind; sie wiedmen den eigenen Gütern nicht den gehörigen Fleiß, und werden daher auch, weil sie sich nicht die rechte Mühe darum geben, dieselben nicht erlangen mögen. Meistentheils aber schlagen ihnen auch die aüssern Sachen fehl, weil sie sich nicht auf dieselben einzig und allein legen, sondern so nebenhin doch auch nach den wahren und eigenen Gütern streben, und sich eben nicht könnten gefallen lassen, schlechterdings alles zu thun und zu leiden, um nur jene Sachen zu erhalten, sondern sich doch zuweilen von einer gewissen Schame zurückhalten lassen. Das Leben eines solchen Menschen

ist freylich weniger schlimm, als das Leben deren, die einförmig nur den äussern Sachen nachhängen, aber es ist auch mühseliger und unangenehmer, als dieses; indem es sich bemühet, Dinge mit einander zu verbinden, die nicht zusammenhalten, sich in beständige Widersprüche und öftere Reue verwickelt, und auf beyden Seiten des Zweckes verfehlt, weil es beyderley Zweck auf einmal erzielen wollte: Ein Leben voller Leid und Kummer, das jedem vernünftigen verwerflich seyn muß.

Es verdient übrigens angemerket zu werden, daß sich Epictet des Wortes: **denke daran, erinnere dich,** auch im Verfolge häufig bedienen wird, indem er mit der vernünftigen Seele redet, in deren Wesen die Gründe der Dinge allezeit ligen, und welcher die Wahrheit der Dinge anerbohren ist, die aber zuweilen ihre Gesichtsnerven zur reinen Beschauung schlaff werden läßt, wenn sich ihre schöpferische Kraft zerstreut, und daß die Grundsätze ins Vergessen fallen, welches der Seele größtes Unglück ist, und es nöthig macht, daß man ihr einmal über das andere zurufe: **denke daran, besinne dich.**

Endlich wenn er sagt, es müsse sich einer, der nach so wichtigen Dingen stellt, mit einem nicht mäßigen Ernst darauf legen, so bedient er sich dieses Ausdruckes nicht im eigentlichen Sinne, als wenn der Eifer hierinn unmäßig oder über alles Maaß hinaus seyn müßte, sondern diese Catachrese will nur sagen, daß der Eifer hierinn nicht unter seinem gehörigen Maasse, nicht schwächer seyn dürfe, als vonnöthen ist. Denn die Gefahr, keine geringere, als der eigenen Güter verlustig zu werden, verwirft (mit Pindar zu reden)

Jeden, dem es an Muth gebricht.

Fünfter Abschnitt.

Lerne derowegen über jede rauhe Vorstellung gerade zu sagen, du bist Vorstellung und nicht ganz das, was du vorstellst. Alsdenn untersuche und prüfe sie nach diesen Grundregeln, die du hast; vorderst, und hauptsächlich nach dieser, ob es eine Vorstellung sey von einer Sache, die in deiner Gewalt steht, oder von einer, die nicht in deiner Gewalt steht. Ist das letztere, so sey mit dem Urtheil gefasset: die Sache geht mich hiemit nichts an.

Auslegung.

Epictet hat uns gesagt, daß ein Mensch, der die eigenen Güter erlangen und seine eigene wahre Glückseligkeit erwerben will, sich von den äussern Dingen gar nicht müsse zerstreuen und abhalten lassen. Indeß da denen, die sich so auf das Glück ihrer Seelen legen, öfters Vorstellungen aufstossen, die ihnen Begierd nach etwas, das ausser ihrer Gewalt ist, oder Abscheu vor etwas, das nicht auf ihre Wahl ankömmt, erwecken könnten, so lehrt er itzt, wie man mit solchen Vorstellungen umgehen müsse, wenn man von ihnen ungeschädiget bleiben will. Er hat sie rauhe Vorstellungen genennet, weil sie uns sinnlich, wild und stürmisch sind, und so ausschweifende und unordentliche Gemüthsbewegungen verursachen, die das Leben wirklich rauh machen Seine Lehre hierüber, die er im Verfolge deutlicher vorträgt, ist diese: Man solle sich von einer aufstossenden Vorstellung, die Begierd oder Abscheu zu erregen fähig ist, nicht sogleich hinreissen lassen; man solle gerade ihrer allererstен Bewegung widerstehen, und durch den Gedanken, daß es nur Vorstellung sey, ihre Ge-

walt entkräften. Zuweilen aber sind die Vorstellungen auch richtige Abdrücke wahrer Dinge, und zeigen einen wahren Nutzen oder eine wahre Lust; zuweilen aber täuschen sie und kramen Träume aus. Wenn wir uns demnach sogleich den Gedanken machen, daß dasjenige was sich uns vorstellt, nicht allerdings so beschaffen sey, wie es sich vorstellt, so verliert die Vorstellung schon so vieles von ihrer Stärke, daß sie der vernünftigen Beurtheilung nicht verhinderlich seyn wird, welche wir nach der Vorschrift unsers Philosophen zu einer genauern Betrachtung dessen, was uns vorkömmt, zu Hülfe nehmen müssen, sobald sich das Ungestüme der Vorstellung gesetzt und ihre Rauhigkeit sich verloren hat. Man hat aber zur Beurtheilung der Vorstellungen verschiedene Regeln. Die einen werden aus der Natur der Dinge selbst, die sich uns vorstellen, hergeholet; ob sie nämlich unter die leiblichen oder geistlichen Güter, oder unter die äussern Dinge gehören? Ob sie auf einen gewissen Nutzen, oder auf eine blosse Lust abzielen? Ob sie endlich möglich, oder unmöglich seyen? Eine andere Regel nimmt man aus dem Urtheil her, welches verständige und unverständige Leute darüber fällen, und aus der verschiedenen Mühe, die sie sich darum geben; am meisten aber aus dem Urtheil, das Gott über die Sachen fällt. Denn was Gott und den Weisen wohlgefällt, das muß der Bemühung eines Menschen, der sich glücklich machen will, würdig seyn: Was hergegen diesen mißfällt, soll man vermeiden. Denn es ist niemand so einfältig, noch so paßionirt, daß er glauben könnte, die Ausgelassenheit oder Ungerechtigkeit gefalle Gott wohl. Wiewohl es nun verschiedene Regeln giebt, vermittelst deren wir den Werth der Dinge, die uns vorkommen, beurtheilen kön-

nen, so ist doch eine dem Menschen, als Menschen, eigen, die wir alle durchaus zu brauchen haben. Diese beruhet auf dem grossen Unterschiede der Dinge, wornach einige in unsrer Gewalt, andere nicht in unsrer Gewalt sind. Denn wenn eine Vorstellung, die uns zu Begierde oder Abscheu reitzt, eines deren Dinge, die nicht in unsrer Gewalt sind, zum Gegenstand hat, so mag man sicher erkennen und sagen: Dieß geht uns nichts an. Denn nichts, was nicht in unsrer Gewalt ist, kann ein Gut oder Uebel für uns seyn, weil die Freyheit die wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur ist. Denn da einmal eine solche Natur existirt, so wird allerdings ihr Gut und Uebel auch von ihrer selbsteigenen Wahl abhangen müssen.

Sechster u. Siebenter Abschnitt.

Behalte, daß uns die Begierde verspricht, wir sollen erlangen, was wir begehren; der Abscheu hergegen, es soll uns nicht wiederfahren, was wir verabscheuen; daß der unglücklich ist, der nicht erlangt, was er begehrt, und der übel daran ist, dem wiederfährt was er scheuet. Wenn du hiermit nur solche Sachen verabscheuest, die der Natur dessen, was in deiner Gewalt steht, zuwider sind, so wird dir nichts das du scheuhest, begegnen können. Scheuhest du hergegen die Krankheit, den Tod oder die Armuth, so wirst du übel daran seyn. Gestatte dir derowegen keinen Abscheu gegen Dinge, die nicht in deiner Gewalt sind, und laß ihn nur gegen solche walten, die der Natur dessen, was in deiner Gewalt ist, zuwider sind. Der Begierde entschlage dich vor itzo noch gänzlich. Denn wenn zu etwas das nicht in unsrer Gewalt ist, begehren

würdest, so müßtest du nothwendig unglücklich seyn. In wieweit es sich hergegen mit der Tugend vertrage, Dinge zu begehren, die in unsrer Gewalt sind, das verstehst du itzt noch nicht. Nur die natürlichen Triebe, Neigung und Abneigung, magst du haben, aber sachte; mit Bedingung und gemäßiget.

Auslegung.

Auch dieses hängt mit dem vorhergehenden zusammen, und enthält den Beweiß des Satzes, daß uns Dinge, die wir uns als verlangenswerth vorstellen, vergnügt und glücklich machen, wenn wir den Unterschied zwischen den Dingen, die in unsrer Gewalt und die nicht in unsrer Gewalt sind, zur Regel behalten; daß sie uns hergegen, wo wir dieß unterlassen, unglücklich, mißvergnügt und elend machen. Er erklärt zuerst, wen man vergnügt und glücklich, wen man hergegen unglücklich und unzufrieden nenne. Das Versprechen und der Zweck des Abscheus ist, daß einem nicht begegne, was er scheut. Wem solches nicht begegnet, den nennt man glücklich; unglücklich hergegen denjenigen, der nicht erlangt, was er begehrt. Das Gegentheil von dem Glücklichen ist der Misvergnügte, dem gerade das wiederfährt, was er scheut; denn er hat etwas erlangt, nur daß es ein Uebel ist. Nachdem er dieses wol unterschieden hat, zeigt er die Folgen: Wenn du nur solche Ding scheuest, die der Natur dessen, was in deiner Gewalt steht, zuwider sind, als z. Ex. Ausgelassenheit, Ungerechtigkeit und dergleichen, so wird dir, weil es in deiner Gewalt ist diese abzulehnen, keines derer Dinge, die du scheuest, wiederfahren; also wirst du niemalen übel daran seyn. Wenn du hergegen vor Krankheit oder Armuth, oder so

etwas, das nicht in deiner Macht steht, Abscheu hast, so wird dir solches, weil es nicht in deiner Gewalt steht zu entfliehen, nothwendig einmal wiederfahren, und du wirst unzufrieden werden. So auch wenn du Dinge begehrst, die nicht in deiner Gewalt sind, wird es dir ganz gewiß oft fehlschlagen, und du wirst nicht erlangen was du begehrst. Wenn hergegen Begierde und Abscheu nur allein auf solche Gegenstände eingeschränket wird, die in unsrer Gewalt stehen, so wird uns niemals begegnen, daß wir unglücklich oder übel daran seyen; sondern wir werden allezeit glücklich seyn, es wird uns alles gelingen. Hievon ist die unmittelbare Folge diese: Wer Begierde und Abscheu bey Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind, walten läßt, erhält oftmalen nicht was er verlangt, und muß oft gerade das erfahren, was er scheut; weil es Dinge sind, die in eines andern Macht stehen. Ein solcher aber ist, nach jedermanns Geständniß, unglücklich und übel daran, ist elend und unglücklich. Sehet ein socratisches Räsonement das gemeine Begriffe zum Grund legt, und unsere gewöhnlichen Bemühungen auf bessere Gegenstände hinlenkt. Denn alle Menschen, die bösen wie die guten, setzen einstimmig die Glückseligkeit darinn, daß man erlange, was man begehrt und wornach man strebt, und daß einem nicht wiederfahre, was ihm Unlust brächte, und was er meidet. Sie sind nur darinn unterschieden, daß die Weisen und Guten nur nach wahren und reinen Gütern und nützlichen Dingen streben, und nur solche Dinge fliehen, die in der That schädlich und wahre Uebel sind. Denn bey diesen urtheilt die Vernunft, und ihre sinnlichen Begierden sind gewöhnt, der Vernunft zu folgen, und das für angenehm zu halten, was die Ver-

nunft dafür erklärt. Der grössere Haufen der Menschen hergegen, bey welchem die Vernunft verwahrloset ist, und die sinnlichen Begierden immer rege und beschäftiget sind, beurtheilt das begehrenswürdige nur nach der Lust, nicht nach dem Nutzen, und verfällt oft in solche Wollüste, die mit einem starken Zusatz von Schmerz vermischet sind, die auch eigentlich keine Wollüste, sondern nur Schatten und äusserer Schein der Wollüste sind. Dennoch aber setzen, wie gesagt, alle Menschen ohne Ausnahme die Glückseligkeit nnd das Wohlergehen darinn, daß man erlangt, was man begehrt, und sicher bleibt vor allem, was man zu vermeiden sucht. Dieser Discurs macht es also auch selbst den Bösen klar, daß, wenn sie dessen, was sie wünschen, nicht wollen verfehlen, und nicht in das fallen, was sie scheuen, sie die verlangenswerthen oder nützlichen, und die vermeidenswerthen oder schädlichen Dinge nur in die Klasse derer, die in unsrer Gewalt sind, setzen müssen. Denn wenn sie Dinge begehren oder scheuen, die nicht in unsrer Gewalt sind, so kann es nicht anders seyn, als daß es ihnen oft fehlschlage und sie oft übel daran seyen; ein Zustand, der auch nach ihrem eigenen Geständniß, vermeidenswerth ist. Gestatte dir also keinen Abscheu gegen irgend etwas, das nicht in deiner Gewalt ist, sondern laß ihn nur gegen solche Dinge herrschen, die der Natur dessen, was in deiner Gewalt ist, zuwider sind. Denn wenn du gegen Krankheit oder Armuth Abscheu hast, so sind das Sachen, denen wir zu entfliehen nicht völlig in unsrer Gewalt haben. Denn obwol wir einige Kunst besitzen, die zuweilen hinreicht, uns zu retten, so ist sie doch weder allezeit, noch vollkommen wirksam. Wir müßten also nothwendig zuweilen in solche Umstände kommen,

gegen die wir einen Abscheu haben, und folglich übel daran seyn. Wenn wir hergegen unserm Philosophen folgen, und uns nur gegen solche Dinge Abscheu erlauben, die der Natur dessen, was in unserer Gewalt steht, zuwider sind. Z. Ex. gegen falsche Begriffe und falsche Urtheile von den Sachen, gegen alles, was einem Natur- und vernunftmäßigen Leben hinderlich fällt, (Dinge, die in unsrer Gewalt sind, zu vermeiden, wogegen wir hiemit mehr nicht, als den Abscheu, der in unsrer Gewalt ist, brauchen) so werden uns niemalen die Dinge begegnen, gegen die wir Abscheu haben. Das ist klar und deutlich genug.

Aber warum giebt Epictet das Gebot, wir sollen uns vor itzo noch aller Begierde gänzlich entäussern? Daß man sich der Begierde nach Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind, entäussere, hat seinen offenbaren Nutzen, weil wir nämlich unglücklich seyn und ein unlustiges Leben haben würden, wenn wir dieselben Dinge nicht erhielten, und falls wir sie auch etwa erhielten, doch daran weder ein nützliches noch ein eigenes Gut erlangen würden. Aber er verbietet auch sogar die Begierde nach Gütern, die in unsrer Gewalt stehen. Aus was Ursache thut er das? Weil du, sagt er, itzo noch nicht verstehest, * wie man solche Dinge begehren muß, oder wenn du es auch verstühndest, es vielleicht itzo keine Zeit zu solchen Begierden ist. Denn die Begierde ist eine starke Sehnsucht, da sich der begehrende nach einem entfernten Gegenstand seines Verlangens gleichsam ausstreckt. Wer wird aber zu einem Gut ohne Begierde darnach gelangen? Und überhaupt wenn unser Gut nicht so fast in Handlungen, als in wohlgeordneten Begierden und Verabscheuhungen be-

steht, was will er denn mit dem Gebote, wir sollen uns der Begierde vor itzo noch gänzlich entäussern? Denn wie wäre es möglich, daß ein Mensch ohne Begierde lebe? Dieses scheint sogar dem zu widersprechen, was er kurz vorher gesagt hat: „Da du nach so wichtigen Dingen stellest, so denke daran, daß du einen mehr als mittelmäßigen Ernst anzuwenden hast, oder in der grösten Bewegung seyn must.„ Er redet nicht von einer körperlichen Bewegung, sondern von einer Bewegung der Seele, die in Gelust oder Begierde besteht. Wie kann man aber einen Trieb zu etwas haben ohne Begierde? Es muß nothwendig erst eine Begierde rege seyn, ehe ein Trieb entsteht. Das wird wol nur ein Unterricht für diejenigen seyn, die erst noch Anfänger in dem philosophischen Leben sind, für die es noch ganz unsicher wäre, Begierden zu hegen, ehe sie gelernt haben, nach was für Sachen sie Begierde haben dürfen, und denen man nur noch solche Triebe und Abneigungen erlauben kann, die der Begierde und dem Abscheu vorhergehen. * Ganz gewiß redet er hier mit solchen Schülern, und befiehlt ihnen nicht, wie man meynen möchte, daß sie sich aller Begierde nach Gütern, die in unsrer Gewalt sind, gänzlich entschlagen sollen, sondern er warnet sie vor der Heftigkeit der Begierde und des Abscheuhes, die er ihnen (an sich und schlechtweg) zu erlauben scheint. Denn er heißt sie Triebe Neigungen und Abneigungen haben, aber sachte und gemäßiget. Es ist klar, daß unsere Begierden mit Trieben, und unser Abscheuen mit Abneigungen begleitet sind; denn der Trieb setzt eine Begierde und die Abneigung einen Abscheu voraus. Wenn also Epictet vorher gesagt hat, da du nach so wichtigen Dingen stellest, so denke daran, daß du in der

grösten Bewegung seyn mußt: So hat er nicht eine heftige Begierde befohlen, sondern wie er gerade hernach hinzufügt, daß man sich der einen Dinge gänzlich entaüssern, die andern aber noch zur Zeit einstellen solle. Er warnet also die Anfänger in der Philosophie mit gutem Grunde vor der Heftigkeit des Triebes und der Begierde, der Abneigung und des Abscheues, damit sie nicht aus allzu grossem Ernst die Schranken überspringen, und den Fuß verrenken. Denn dieses schwächt manchem die Nerven der Seele, und richtet den Leib noch dazu zu Grunde, wie es schon viele erfahren haben, die einen unzeitigen und übertriebenen Ernst in Ausübung einer strengen philosophischen Lebensart beweisen wollten. Denn wenig Leiber und Seelen sind von dem Naturell, daß sie im Stande wären auf einmal von den falschen zu den wahren Gütern überzugehen, wenige von dem Genie eines Diogenes, eines Crates, eines Zeno. Wir sind mehrentheils so gemacht, daß wir, sowol der Seele, als dem Leibe nach, wie allmählig sinken, so auch nur allmählig steigen. Die Mittelstrasse ist die beste und sicherste; auf dieser werden die Kräfte und der Eifer der Seele bewahret, unterhalten und noch gerade verstärkt. Darum giebt er uns in Ansehung der Triebe und Abneigungen das Gebot, daß wir darinn sachte, mit Einschränkung und Mäßigung verfahren sollen, das heißt, daß wir dem Trieb und der Begierde, der Abneigung und dem Abscheu nur allmählig sollen nachgeben, und ihnen nicht auf einmal den Zügel ganz schiessen lassen. Denn wer sich von einer ausschweifenden zu einer enthaltsamen Lebensart gewöhnen will, muß nicht in einem Sprunge zu dem strengsten Fasten schreiten, und sich geschwind mager machen wollen, sondern sich

nach und nach aus seiner vorigen Gewohnheit zurückeziehen. Der Verfasser der göldenen Verse sagt:

„Allmählig zieh dich zurück, so entfliehst du sicher dem Laster.„

Auch in Ansehung der Kenntnisse müssen die, so noch in den Anfängen des philosophischen Unterrichtes sind, aus ihren Vorstellungen oder Bedünken nicht sogleich Grund- und Lehrsätze machen, damit, wenn sie etwa nachwärts andere Gedanken fassen müßten, solches ihnen nicht schwer falle. Wenn es aber für die Schüler zuträglich ist, daß sie sich in Ansehung der Begierde sowol als des Abscheus sachte und gemäßigt verhalten, warum lehrt er denn, sie sollen den Abscheu gegen solche Dinge richten, die der Natur dessen, was in unsrer Gewalt steht, zuwider sind, der Begierde hingegen sich vor itzo noch gänzlich entäussern? Das wird er wol aus keinem andern Grunde thun, als weil diejenigen, die von einer schlimmen Aufführung auf bessere Sitten überzugehen anfangen, zuerst das Gift des bösen Lebens von sich speyen müssen, ehe sie die Nahrungsmittel des guten Lebens geniessen. Denn was der grosse Hippocrates von dem Leibe sagt: Je mehr man einen unreinen Leib nährt, desto mehr schadet man ihm: Das ist noch vielmehr von der Seele wahr. Denn der schlimme Zustand, worinne sie sich vorher befindt, verderbt die guten Dinge, die an sie kommen, da sie dieselben bald für unlustig, bald für schädlich hält, bald dieselben als unnütze, bald als unmöglich verwirft. So wird sie theils hartnäckiger, und verachtet die bessern Sachen, aus Einsicht und Erfahrung, wie sie meynt; theils macht sie ihren Zustand unheilbar, da sie auch für das Zukünftige allen bessern Reden und Hand-

lungen, davon sie etwa noch könnte gerührt werden, den Zugang verschliesst; so wie einer, dem einmal in der Gelbsucht der Honig bitter geschmeckt hat, nachher keinen nur nicht mehr versuchen will. Diese Verordnung will also nur, daß man sich zu den Gesetzen einer tugendhaften Aufführung recht anschicke, und dieser Discurs soll die Anfänger der Philosophie zu einem fröhlichen herzhaften und freyen Wesen vorbereiten, damit sie ein vergnügtes und angenehmes Leben führen mögen, wornach jedermann einen natürlichen Hang hat. Es ist freylich schön, nach einer gänzlichen Befreyung von allen Affekten und nach einer Natur- und vernunftmäßigen Lebensart zu streben: Indessen mögen die Anfänger damit vorlieb nehmen, daß sie ihre Affecten mäßigen, daß sie noch etwa fallen und wieder aufstehen können. Für Leute von dieser Klasse sind solche Sachen, so rühmlich auch die Bestrebung darnach ist, noch nicht zu erreichen. Das will Epictet mit den Worten sagen: Du verstehst es itzt noch nicht. Wenn du dich nach Dingen sehntest, die du itzt noch nicht erreichen magst, so müßtest du nothwendig zuweilen betrübt und unglücklich seyn, zuweilen ermatten und muthlos werden. Gemeiniglich verachten die, so auf eine unmäßige Weise nach Dingen streben, die über ihre Kräfte sind, dasjenige gänzlich, was ihnen angemessen wäre, und schätzen es allzugering, weil sie es immer gegen etwas grösserm halten. Und doch ist es nach dem gemeinen Sprüchwort schlechterdings unmöglich, die grossen Sachen zu erlangen, ehe man die kleinen hat, und zu höhern Dingen emporzusteigen, ehe man sich mit denen, die unsern Kräften angemessen sind, abgegeben hat.

Achter Abschnitt.

Bey jedem Dinge, das dich belustigt, und dir Dienste thut, oder darein du verliebt bist, frage dich allemal: Von welcher Natur und Beschaffenheit ist es? und fange bey den allergeringsten an. Ist dir ein Krug lieb, so sage dir selbst, das liebe Ding sey ein Krug, so wirst du nicht beunruhiget werden, wenn er zerbricht. Wenn du dein Söhnchen oder dein Weib küssest, so sage dir, du küssest einen Menschen: Denn wird es dich nicht beunruhigen, wenn er stirbt.

Auslegung.

Nachdem Epictet zwo Klassen der Dinge gemacht, Dinge, die in unsrer Gewalt, und die nicht in unsrer Gewalt sind, und gesagt hat, daß wir jene für eigen, diese für fremd anzusehen haben, und wie man gegen die, so in unsrer Gewalt sind, gesinnet seyn müsse, nämlich Abscheu haben gegen das, was wider die Natur ist, mit der Begierde aber vor itzo noch einhalten, aus denen Ursachen vielleicht, die ich angegeben habe; so lehrt er uns nun, weil man oft auch mit Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind, umgehen muß, auch in Ansehung dieser, obwol sie nicht in unsrer Gewalt stehen, ein solches Verhalten, wobey unser Gemüth ruhig und froh bleibt. Er theilt die Dinge, die nicht in unsrer Gewalt sind, in drey Klassen: Erstens, Dinge, die blosse Lust gewähren ohne Nutzen. Dergleichen sind die Zeitvertriebe oder Ergötzungen. Zweytens, die nöthigen und nützlichen Dinge; und drittens solche, die man wegen einer nahen Verwandschaft mit unsrer Natur liebt, obwol sie weder nöthig noch nützlich sind. Denn diese

drey Sachen, nämlich die Lust, die Nothwendigkeit und eine natürliche Anmuthung heften die Seele an die Mühseligkeiten dieses sterblichen Lebens. Nun ergötzen sich die Menschen an verschiedenen Sachen; die einen an Comödien und Tragödien; die andern an den Wettstreiten im kämpfen, oder Pferderennen u. dgl. andere an Tänzern, an Taschenspielern, an Pantominen, an Possenreissern. Einige suchen Ergötzungen für das Aug, angenehme Schauspiele der Natur, und weiden sich an den Schönheiten der Pfauen, der Vögel, an bunten Wiesen, kühlen Haynen u. dgl. oder Schauspiele der Kunst, und sind Liebhaber von Gemählden, Statuen, Gebäuden und schönen Werken andrer Künste. Andere sind den Belustigungen des Ohrs ergeben, und lieben schöne Stimmen, und die Töne musicalischer Instrumente; andere endlich finden noch grössere Freude und Vergnügen an Geschichten und Fabeln. Denn auch diese ergötzen das Gemüth, wie wir denn alle von Kindheit an Fabeln und Erzählungen gern hören.

Auch die nöthigen und nützlichen Dinge sind verschiedener Art. Die einen gereichen zum Nutzen der Seele, als z. Ex. ein Lehrer, tugendhafte Freunde, Lehrbücher u. dgl. die andern dienen dem Leibe, als Nahrungsmittel, Kleider, Leibsübungen; andere zieren unsern äussern Zustand, als Würden, Landgüter, Geld u. dgl. die Dinge, für die man wegen naher Verwandschaft eine natürliche Anmuthung hat, obwol wir etwa keinen Nutzen von ihnen haben, sind Kinder, Ehegatten, Verwandte, Freunde, Mitbürger.

Ueber alle diese Sachen nun sagt Epictet:

Erinnere dich und behalt es stets vor Augen, von was Natur sie seyen, daß sie hinfällig, sterblich seyen,

daß sie dir leicht können entrissen werden, daß sie nicht in deiner Gewalt sind. Denn das stete Andenken an ihre Natur und Beschaffenheit ist zugleich eine Betrachtung, daß wir derselben können verlustig werden. Diese Betrachtung macht uns mit dem Verlust bekannt, und gewöhnt uns so daran, daß wir nicht mehr verunruhiget werden können, wenn er sich nun wirklich zuträgt. Denn alles, es mag noch so schwer und hart seyn, wird dem Leib und der Seele erträglich, wenn man sich daran gewöhnt.

Ein guter Rath ist es, den er hier und auch nachwärts giebt, man solle bey kleinen Dingen den Anfang machen, und nicht nur bey kleinen, sondern sogar bey den allerkleinsten, damit der Töpferjunge, wie es im Sprüchwort heißt, sein Lehrstück nicht an dem grossen Kruge mache. Denn wer bey Sachen anfängt, die ihm zu groß sind, dem begegnet leicht, daß er unterliegt, daß es ihm mißlingt, daß er seine Kräfte vergebens anspannt und verzehrt, und endlich an allem Erfolge verzagt. Wer dagegen zuerst die kleinsten Sachen vor die Hand nimmt, der wird sogleich um etwas stärker, kühner und besser, als er zuvor war; so daß er der Sachen die eben so leicht sind, bald Meister wird, und nun etwas grössere Dinge schon sicherer angreift. Wenn einer, der des Tags viermal speist, sich auf einmal unterfangen wollte, den ganzen Tag zu fasten, so wird er durch die plötzliche Abänderung seinen Leib zerrütten, und ein beschwerliches und unlustiges Leben haben: Denn ein solcher grosser Schritt ist weder sicher noch von Bestand. Wenn er aber von vier Mahlzeiten anfangs auf drey herabsteigt, und sich daran gewöhnt, so wird er leicht auf zwey uud noch leichter und zugleich sicherer

und standhafter auf eine herunter kommen. Auf gleiche Weise verhält sichs mit Sachen, die man um eines Dienstes willen liebt, den sie uns thun. Gewöhnt man sich da bey kleinen, * bey solchen Dingen in die man nicht sonderlich verliebt ist, ihre Natur allzeit vor Augen zu haben, und eingedenk zu seyn, wie leicht sie uns können entrissen werden, und wie wenig man sich Hoffnung eines langen Besitzes derselben machen könne: (z. Ex. bey einem Krug, den man liebt, weil er uns zum Gebrauche bequem ist, zu denken, er sey zerbrüchlich: und welche Kleinigkeit ist ein Krug) so wird man in wenig Zeit weiter kommen, immer stärker werden und in dem Stand seyn, sogar unter der Umarmung eines lieben Söhnchens nicht nur mit dem Munde zu sagen, oder sichs bloß als eine entfernte Möglichkeit vorzustellen, sondern in seinem ganzen Leben den Gedanken zu unterhalten, man umarme einen Menschen, ein sterbliches Ding, das leicht zu verlieren ist. Wer in dieser Gemüthsfassung ist, und sich so gewöhnt hat, der wird nicht verunruhiget werden, wenn ihm das geliebte Ding genommen wird.

Man bemerke aber auch, wie klug und künstlich unser Philosoph hier zu Werke geht, und wie er vermittelst der Sachen, die in unsrer Gewalt sind, mit denen, die nicht in unsrer Gewalt stehen so umzugehen weiß, als stühnden sie auch in unsrer Gewalt. In unsrer Gewalt steht es nicht zu machen, daß unser Kind nicht sterbe. Wenn wir uns aber seine Natur immer vor Augen stellen und uns gleich viel Rechnung darauf machen, daß es sterbe, als daß es im Leben bleibe; wenn wir uns durch seinen Tod nicht verunruhigen lassen, sondern uns halten, als wenn es nicht gestorben wäre, so mach-

ten wir dadurch, daß das, was nicht in unsrer Gewalt ist, nämlich daß das Kind nicht sterbe, gewissermassen in unsrer Gewalt steht. Denn ein solcher kann sagen, mein Kind ist mir nicht gestorben, oder welches noch mehrern Grund hat: obwol es gestorben ist, so bewahre ich doch meine Gemühtsruhe so ungestört, als wenn es nicht gestorben wäre.

Auch dieß noch ist zu loben, daß Epictet hier Exempel von solchen Dingen erwählt hat, die uns einige Dienste thun, und für die man eine natürliche Anmuthung hat. Er giebt dadurch einen Fingerzeig, daß diejenigen, welche einige Progresse in dem philosophischen Leben gemacht haben, sich wenig aus denen Dingen machen werden, wovon einige um der blossen Belustigung willen Liebhaber sind.

Neunter Abschnitt.

Wenn du dich in ein Geschäft einlassen willst, so erinnere dich, von welcher Natur und Beschaffenheit es sey. Willst du in ein Bad gehen, so stelle dir vor, wie es in dem Badhause zugeht, daß einige davon eilen, andere sich hineindrängen, andere in Scheltworte ausbrechen, andere stehlen. Du wirst dich sicherer mit der Sache abgeben, wenn du darüber sagst: Baden ists, was ich will, und dabey will ich mich in Acht nehmen, daß mein freyer Wille der Natur der Dinge gemäß bleibe. Und das sag auch bey jeder andern Sache. Davon wirst du den Vortheil haben, daß dir, wenn eine Hinterniß gegen dein Baden aufstößt, sogleich der Gedanke gegenwärtig seyn wird: Ich wollte nicht schlechterdings nur dieß, daß ich bade, sondern ebensowol auch dieß, daß ich meinen freyen

Willen bewahre, daß er sich der Natur der Dinge gemäß verhalte. Den würde ich aber nicht bewahren, wenn ich über die Zufälle wollte ungehalten seyn.

Auslegung.

Nachdem uns Epictet gesagt hat, wie wir in Ansehung äusserer Dinge, davon man etwa Liebhaber ist, seyen es nun belustigende oder nützliche Dinge, oder Gegenstände unsrer natürlichen Anmuthung, sollen gesinnet seyn; so lehrt er hienächst, wie wir uns zu denjenigen Handlungen vorbereiten sollen, wobey vieles, das nicht in unsrer Gewalt steht, vorfallen kann, daß wir auch hier die Natur der Handlungen in Betrachtung nehmen sollen, was für Zufällen dieselben ausgesetzt seyen, und es nicht für gewiß nehmen sollen, daß dieselben uns nicht auch begegnen werden: Damit wir, wenn die gewöhnlichen Zufälle verdrießlich wären, das Geschäft gar nicht anfangen, es wäre denn, daß es nothwendig seyn müßte. Denn der grosse Cato pflegte zu sagen, es sey eines von den Versehen in seinem Leben gewesen, daß er jene Reise lieber zu Wasser gemacht habe, die er eben so gut zu Land hätte machen können. Wenn also gleich bey einer Sache nichts verdrießliches vorfällt, dieselbe aber doch von solcher Natur ist, daß dergleichen leicht dabey vorfallen könnte, so ist es allemal übel gehandelt, wenn man ohne Noth so etwas erwählt; und so auch, wenn man einen gefährlichen Weg einschlägt, weil schon viele darauf mit dem Leben davon gekommen, und doch einen sicherern nehmen könnte.

Wenn es aber eine Nothwendigkeit ist, daß wir uns in ein Geschäft einlassen, wenn wir auf eine Insel fah-

ren oder von einer Insel abfahren müssen, wenn wir dem Vaterlande oder einem Freunde in Gefahr beyspringen, wenn wir schlechterdings für das Vaterland fechten müssen; so sollen wir das Geschäft nicht meiden, aber uns auch nicht eher in dasselbe einlassen, bis wir seine Natur und gewöhnlichen Zufälle vorher wol überlegt haben: Damit uns solche Zufälle, nachdem wir sie vorher bedacht und uns dadurch an sie gewöhnt haben, nicht verunruhigen, wenn sie nun wirklich kommen. Denn wer sich auf diese Weise vorbereitet, hat einerseits Freude, wenn sich keine solche Zufälle eräugen, nicht anders als, wenn er dem entrunnen wäre, was ihm in Gedanken schon schier begegnet ist; anderseits empfängt er sie, falls sie sich zutragen, ohne Verunruhigung und ohne Gefahr, weil er sie erwartet hat.

Man mögte aber einwenden: Erstens werden die Leute feig und unthätig, wenn sie allezeit an die Möglichkeit des unglücklichen Erfolges der Handlungen denken: Zweytens ist es etwas beschwerliches, traurige Fälle sich so vorzustellen, als wenn sie wirklich begegneten; und noch beschwerlicher, sich bey solcher Vorstellung etwa lange Zeit aufzuhalten, wenn es sich mit dem Geschäfte verzieht. Des Demosthenes Rath, mögten diese sagen, gefällt uns besser, man solle immerzu guter Hoffnung voll unternehmen, was schön und löblich ist; übrigens unter jeder Schickung Gottes Herz und Muth zeigen.

Aber mein Freund, wenn Demosthenes unter guter Hoffnung dieß versteht, daß man bey Unternehmung schöner und löblicher Sachen, ruhig erwarte, was sie für Erfolg und Austrag haben werden, so sagt er ebendasselbige, was Epictet hier; ausgenommen, daß er nicht zeigt wie es zu machen sey, daß man sich herzhaft

in jede Fügung Gottes schicke, wenn sie auch etwas hart und schwer seyn sollte. Epictet giebt uns den Rath diese Gelassenheit und Unterwerfung dadurch zu erhalten, daß wir vorher bedenken, von welcher Natur die Handlung sey, daß sie uns geziemend sey, und daß sie gewisse Folgen habe, die uns zuweilen schwer fallen, die uns aber auch aus zween Gründen erträglich werden; einmal weil die Handlung, welche etwa mit Beschwerlichkeiten verknüpft ist, an sich nützlich und pflichtmäßig ist; demnach, weil man das Beschwerliche vorher überdacht hat, und es nicht unerwartet aufstößt. Wenn aber die gute Hoffnung, die uns Demosthenes fassen heißt, darinn bestehen soll, daß man sich ganz gewiß glücklich aus der Sache ziehen, und aller Gefahr entrünnen werde; so halte ich es nicht nur für schwer, sondern gar für unmöglich, daß einer, der sich allezeit Hoffnung eines glücklichen Erfolges macht, sich hernach in widerwärtige Zufälle wol schicken könne. Denn weder unser Leib noch unsere Seele kann plötzlichen Wechsel ohne Verwirrung ertragen. Sogar der Wechsel der Jahreszeiten, der doch nicht plötzlich, sondern allmählig geschiehet, bringt meistens Krankheiten mit. Es ist aber auch nicht an dem, daß die Vorbetrachtung schwerer Zufälle, womit die Handlungen begleitet seyn dürften, die Menschen feig mache, und ihnen das Leben verbittere. Denn wenn uns die Vernunft zeigt, daß die Handlung der Seele, das ist, dem Menschen gut und nützlich sey, obwol man sich einiger Gefahr dabey aussetze, so macht uns das Verlangen nach dem Guten und nach dem wahren Verdienste kühn, muntert uns zur That auf, und wir haben bey der Vorstellung der Gefahr, in die wir gerathen möchten, doch den Trost, daß wir der gesun-

den Vernunft folgen, die uns sagt, das Geschäft sey unsrer Entschliessung, obwohl wir dabey Gefahr laufen, würdig. Denn da die Gefahr und der Schaden den Leib und die äussern Dinge betrift, so sind dieselben, wenn wir nüchter von den Sachen urtheilen, kein Uebel für uns, was man eigentlich uns nennen kann. Da hergegen der Nutzen und die innere Güte einer Handlung, wozu man sich ungeachtet der Gefährlichkeiten entschließt, der Seele, das ist, uns, was man aufs eigentlichste uns nennen kann, angehört; so halten sie allen Schmerzen, Beraubungen, Verbannungen und Schmähungen das Gegengewicht, ja sie haben vielmehr das Uebergewicht, und halten uns für alle diese Leiden schadlos. Denn ein jeder Mensch hält doch ein Gut, obgleich es mit einem Uebel verknüpft ist, für begehrenswerth, wenn jenes grösser ist, als dieses. Wenn uns demnach bedünkt, daß das Gut etwas uns eigenes, das Uebel dagegen etwas fremdes sey, das uns nichts angeht, wenn wir das nicht bloß mit dem Mund so sagen, und es uns nicht nur obenhin so vorstellen, sondern wenn das ein Urtheil ist, das sich auf die wahre Beschaffenheit der Dinge gründet, wenn wir jenem wesentlichen Unterschiede der Dinge einen lebhaften Einfluß auf unser Leben gestatten, wie sollten wir da noch bey der Erwartung harter Zufälle, die unsere guten Unternehmungen begleiten dürften, feigen und verdrossenen Muthes seyn? Denn diese großmüthige Wahl selbst, da man der Tugend anhängt, nicht nur, wo es ohne Ungemach geschehen kann, sondern wo es mit Gefahr begleitet ist, wo man sich sogar das Leben für sie aufzuopfern entschließt, ist ein klarer Beweis, daß rechtschaffene Menschen, die der Natur gemäß denken und han-

deln, das freudigste Herz haben. Das beweisen die Menöceen * und alle, die den Tod für das Vaterland erwählt haben.

Epictet giebt zwar hier seine Lehre bey einer ganz geringen Sache: Er macht aber dieselbe einerseits durch solche Beyspiele von Dingen, die vielen und oft begegnen, fasslicher, und redet seinen Zuhörern aus ihrem eigenen Gewissen; anderseits erinnert er dadurch, wie er selbst gesagt hat, die Anfänger in der Philosophie, daß sie sich fleißig an kleinern Sachen üben sollen, aus denen Ursachen, die wir oben erklärt haben. Indeß läßt sich dieß geringe Exempel auch auf grössere Sachen anwenden, die mit grössern Gefahren begleitet sind. Bey diesen kann man bedenken, von welcher Natur das Geschäft sey, ob Anstand und Pflicht uns dazu verbinden, und was für schwere Zufälle etwa damit verknüpft seyn mögten: Auch da muß man zum voraus fest beschliessen, dieselben mit gesetztem Muth zu ertragen, wenn sie je kommen sollten. Denn auf diese Weise wirst du dich in einer Gemüthsverfassung erhalten, die der Natur gemäß ist, und das innere Gute deiner Handlung einernden, und von den Zufälligkeiten nicht verunruhiget werden. Denn wer in Unruhe verfällt, und glaubt, es wiederfahre ihm ein Uebel, der hat entweder anfänglich in dem Urtheil, er müsse sich in das Geschäft einlassen, geirret; oder wenn er damals recht gedacht hat, so ist es itzt Schwachheit und Furchtsamkeit, daß er unruhig und andern Sinnes worden ist: Beydes ist nicht der Natur gemäß.

Zehnter Abschnitt.

Nicht die Sachen, sondern die Urtheile von den Sachen verunruhigen die Menschen. Der Tod

z. Ex. ist nichts entsetzliches, sonst wäre er auch dem Socrates so vorgekommen, sondern das Urtheil von dem Tode, daß es etwas entsetzliches sey, das ist das entsetzliche. So oft wir demnach verhindert oder verunruhiget, oder in Betrübnis gesetzt werden, haben wir niemals andern, als uns selbst, d. i. unsern eigenen Urtheilen oder Meynungen, Schuld zu geben.

Auslegung.

Nachdem er gelehrt hat, wie es möglich sey, bey schweren Zufällen, die unsere Handlungen manchmal begleiten, ruhigen Gemüthes zu bleiben, wenn man nämlich vorher überdenkt, daß sie erfolgen werden, und bey sich beschließt, die Handlung auch mit diesen Folgen zu unternehmen, nachdem man sich durch solche Vorbetrachtung in eine Vestigkeit und Unerschrockenheit gesetzt hat; so giebt er nun einen andern Beweis, den er von der Natur der Dinge selbst, die wir für schwer halten, und die uns verunruhigen, hernimmt. Hier aber nimmt er nicht eine kleine Sache, sondern die gröste unter allen, die uns verunruhigen können, den Tod, zum Beyspiel. Denn wenn sein Satz in diesem Fall bewiesen wird, so wird er noch vielmehr in allen andern, die uns weniger erschrecklich vorkommen, als dieser, bewiesen seyn. Nun sagt er die Sachen, von denen wir meynen, es wiederfahre uns an ihnen etwas entsetzliches, und die uns deswegen verunruhigen, als wenn uns etwas entsetzliches wiederfuhre, seyen weder an sich entsetzlich, noch die wahre und eigentliche Ursache unsrer Unruhen; sondern unsre Meynungen von den Sachen, daß sie entsetzlich seyen, die seyen das, was uns verunruhige. Er beweist hiernächst, daß das was man unter allen entsetz-

lichen Dingen für das entsetzlichste hält, ein frühzeitiger, gewaltthätiger Tod, nichts entsetzliches sey. Er beweist es aber ganz kurz, jedoch genau und scharf durch folgenden Schluß: Was seiner Natur nach entsetzlich ist, das kömmt allen Menschen entsetzlich vor, so wie, was von Natur warm, kalt, schön u. dgl. ist, allen Menschen so vorkömmt und denen am meisten, die in einem natürlichen Zustande und bey recht gesunden Sinnen sind. Der Tod kömmt nicht allen Menschen entsetzlich vor; denn er kam dem Socrates nicht entsetzlich vor, welcher demselben hätte entfliehen können, aber ihm doch ganz ruhig Stand gehalten, und denselben ganzen Tag seinen Freunden die wahre Natur der Seele bewiesen, und sie gelehrt hat, worin das Reinigungswerk des philosophischen Lebens * bestunde. Aus diesen Vordersätzen ergiebt sich der Schlußsatz: Daß der Tod seiner Natur nach nicht entsetzlich seyn müsse. Er ist es also nicht selbst, was uns verunruhiget, sondern die Meynung, der Tod sey etwas entsetzliches, ist das was uns verunruhiget. So ist auch der Honig nicht bitter: Doch ist er einem Gelbsüchtigen, der dagegen in einer bittern Constitution ist, weil sich ein bitterer Saft in ihm ergossen hat, so widrig als wenn er bitter wäre: Und man muß sich von überflüßiger Galle erst reinigen, wenn man empfinden will, welches der wahre natürliche Geschmack eines Dinges sey. So müssen wir auch hier unsere Meynungen von den Sachen berichtigen, und nach der Grundregel, die uns unterscheiden heißt, was in unsrer Gewalt oder nicht in unsrer Gewalt sey, was uns eigen oder was uns fremde sey, urtheilen, was ein Gut oder ein Uebel für uns sey. Wenn der Tod von den Dingen ist, die nicht in unsrer Gewalt sind, so wird er kein

Uebel seyn. Oder wenn er nur dem Leib, nicht aber der Seele ein Uebel ist, so wird er uns kein Uebel seyn. Daher sagt auch Plato und Platons Socrates, er sey sogar ein Gut, und zwar ein grösseres Gut, als das Leben des Körpers, nicht etwa diesen und jenen Menschen besonders, sondern schlechterdings allen. * Socrates sagt im Phädon. „Vielleicht kömmt es dir wunderbar vor, „daß dieß allein keine Ausnahme leidet, und nicht, „wie sonst alles andere ein veränderliches Ding, ja daß „es zuweilen noch besser ist, man sey todt als man lebe. ** Plato behauptet in eigener Person ebendasselbige in den Gesetzen: „Die Gemeinschaft der Seele „und des Leibs, ist nicht besser als ihre Trennung, das „sage ich in allem Ernst.“*** Epictet führt indeß obigen Beweis vom Tode an, insofern man denselben unter allen Uebeln für das entsetzlichste hält. Da aber ein jeder von uns manches Unglück, das ihn treffen mögte, für entsetzlicher, als den Tod, ansieht, da wir oft in einem noch nicht sehr heftigen Schmerz fertig sind, dem Tod zuruffen, und wenn wir etwa in Armuth gerathen, die Armuth für ein grösser Uebel, als den Tod ansehen; so können wir auch von allen diesen Zufällen ebendasselbige auf eine ähnliche Art beweisen, wie und was Epictet von dem Tode bewiesen hat. Denn die Kranken, und zwar auch gemeine Leute, entschliessen sich oft zu den heftigsten Schmerzen, da sie sich von den Aerzten schneiden und brennen lassen, und sie noch dafür bezahlen. Sie thun zwar dieses aus Liebe zum Leben, und weil sie den Tod für das grössere Uebel halten. Indeß erhellet doch soviel hieraus, daß es möglich ist, grosse Schmerzen mit standhaftem Muth auszuhalten, wenn man dieselben für nützlich hält. Die Jünglinge zu Lace-

dämon hielten bloß aus Ehrbegierde jene schreckliche Geiſselung aus, wobey ihre Gedult, wenn sie auch unter den Streichen schier starben, die Probe hielt. Und es ist unstreitig, daß sie dieß nicht nur gelassen, sondern mit Lust ertrugen: Denn sonst hätten sie diesen Kampf nicht freywillig mit solchem Eifer übernommen. Sie waren aber nicht darum unter diesen Schmerzen so tapfer, daß sie dieselben etwa nicht empfunden hätten, obwohl sie sie vielleicht minder mögen empfunden haben, als im Kämpfen ungeübte und Kinder; sondern weil sie sich einmal in der Meynung festgesetzt haben, die Schmerzen seyen nichts entsetzliches, sondern etwas schönes, und denen, die sie mannlich und unerschrocken aushalten, etwas nützliches. So ist auch die Armuth, würde Epictet sagen, nichts entsetzliches, sonst hätte sie auch den Crates von Theben entsetzlich gedäucht. Allein es hat im Gegentheil diesen, da er alle seine Habe der Republick abtrat und sagte:

Crates entledigt den Crates vom Geldt,

gedäucht, er werde erst itzt frey; er hat wie ein Knecht dem man den Freyschlag gegeben, einen Kranz aufgesetzt, weil er die Reichtümer gegen die Armuth vertauschet hatte. Sofern ist es hiemit, daß die eine oder andere dieser Sachen ihrer Natur nach, wie man meynen möchte, entsetzlich oder unerträglich sey, daß sie vielmehr zuweilen noch nützlicher, als ihr Gegentheil, ist, sobald wir ihren Nutzen in Beziehung auf uns selbst, das heißt, auf unsere vernünftige Seele, betrachten. Wer demnach gegen dergleichen Sachen eines festen und unerschütterlichen Gemüthes seyn will, der muß richtige Meynungen oder gesunde Begriffe davon haben: Dieſes

ses aber steht in unsrer Gewalt. Folglich steht auch ein vestes und unerschütterliches Gemüth in unsrer Gewalt.

Wer dieser Lehre folgt, wird noch diesen grossen Vortheil davon haben, daß er auch mit Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind, wird umgehen können, als wenn sie in unsrer Gewalt wären. Denn wiewohl es nicht in meiner Gewalt steht, daß ich nicht geschmähet, ausgeplündert, geschlagen werde, so steht es doch in meiner Gewalt von Schmach, Beraubung und Schlägen richtige Begriffe zu haben, daß sie nichts entsetzliches, sondern zuweilen sogar etwas nützliches seyen. Und diese Begriffe sind schon hinreichend, zu machen, daß uns däucht, diese Dinge begegnen uns nicht einmal, oder daß wir sie, wenn sie uns auch wirklich begegnen, nicht für schädlich, sondern oftmalen für nützlich halten. Denn ein jeder Mensch, der gesunden Verstand hat, wird es, glaube ich, für uns, d. i. für die Seele, für schöner ansehen, daß wir in schweren Zufällen ein ruhiges Gemüth behalten, als daß uns solche Zufälle gar nie begegnen; und zwar für so viel schöner, je grösser und härter die Zufälle sind. Denn gleichwie die strengsten körperlichen Bewegungen denen Körpern, die ihnen Stand halten, die besten Uebungen zur Gesundheit, Stärke und Behendigkeit sind, so sind auch die gewaltigsten Angriffe auf die Seele, gegen welche sie die allergröste Geduld und Gleichmüthigkeit, vonnöthen hat, die allernützlichsten und rühmlichsten. Und diese Gemüthsverfassung erlangt man durch diese zwey Mittel, daß man einestheils von den Unglücksfällen reine Begriffe habe, anderstheils auf dieselben gefaßt sey. Eine harte und rauhe Lebensart dient auch wol hiezu, die sonst noch zu so vielem nützlich ist, und vermittelst deren auch schlimme

Leute es so weit gebracht haben, daß sie sich aus den peinlichsten Schmerzen nichts machten. Endlich gehört auch dazu, daß man das Unglück vorher bedenke und desselben gewärtig sey; und das sind alles Dinge, die in unsrer Gewalt stehen. Wenn nun weder der Tod, noch irgend etwas dergleichen entsetzlich ist, so ist klar, daß weder diese Dinge selbst, noch diejenigen, die uns dieselben anthun, Ursachen unserer Unruhe sind; sondern daß diese von uns selbst und unsern Meynungen herrührt. Wir müssen hiemit unsere Unruhe, oder Furcht, oder Betrübnis u. dgl. nicht andern, sondern uns selbst und unsern Meynungen Schuld geben.

Einem Menschen, der keine Philophie hat, kömmt es zu, andere anzuklagen, wenn es ihm übel geht; einem Anfänger in der Philosophie, sich selbst; einem, der die Philosophie studiert hat, weder andere noch sich selbst.

Dieß ist ein Stück das mit dem vorhergehenden zusammenhängt, und dem nur dies Verbindungswörtchen denn fehlt: Denn einem, der keine Philosophie hat, steht es zu andere anzuklagen ꝛc. Er giebt den Grund an warum wir niemand anklagen müssen, wenn wir verunruhiget werden, oder in Furcht, oder Betrübniß gerathen, oder überhaupt glauben, es sey uns ein Uebel wiederfahren. Denn es kann einem nur darum so gehen, weil er keine Philosophie hat. Hiernächst setzt Epictet der Denkensart eines Menschen, der hierinn keine Philosophie hat, die Denkensart eines solchen entgegen, der anfängt Philosophie zu lernen, und eines, der sie gelernt hat. Denn weil ein Mensch, der die Lehren der Philosophie wol inne hat, der Natur gemäß lebt,

und dessen, was er verlangt, niemals verfehlt, und ihm niemals wiederfährt, was er verabscheut; und er niemals meynt, es sey ihm ein Uebel begegnet, so mißt er auch niemandem jemals die Schuld bey, daß es ihm übel gehe. Wer aber noch ein Anfänger in der Philosophie ist, der verfehlt noch zuweilen, dessen was er verlangt, dem wiederfährt zuweilen was er scheut, weil er zuweilen nach sinnlichen unvernünftigen Trieben handelt. Weil er aber doch von dem Unterschied der Dinge, die in unsrer Gewalt und nicht in unsrer Gewalt sind, unterwiesen ist; so weiß er sich zu bescheiden; daß niemand andrer als er selbst seines Fehlschlages und seines Unfalles Schuld hat, so oft er nämlich die Meynung wieder hat einschleichen lassen, sein Gut oder sein Uebel liege an Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind.

Wie kömmt es aber, mögte jemand fragen, daß einer, der anfängt die Philosophie erlernen, und nun weiß, daß unser Gut und Uebel in unsrer Gewalt ist, (denn wüßte er das nicht, so würde er nicht sich selbst anklagen) doch fehlt, und sich selbst anklagen muß? Das kömmt daher, weil die Erkenntniß der Güter und Uebel, die eine Wirkung unsrer Vernunft ist, zwar das Zepter führt, die thierischen Triebe aber, die in uns sind, sich nicht sogleich ganz in Schranken und Ordnung bringen lassen und der Vernunft unterwerfen; besonders wenn einerseits wegen der Trägheit und Unthätigkeit der Vernunft, anderseits wegen der beständigen Geschäftigkeit der thierischen Kräfte die Leidenschaften eine grosse Stärke gewonnen haben, und tyrannisch herrschen. In solchem Zustand war die Seele der Medea die in der Tragödie sagt:

Ich seh es ein; das wären Uebelthaten:
Allein du sprichst, erwägende Vernunft,
Zu schwach für dieses Herz im Feuer.

Man muß derowegen damit vorlieb nehmen, daß die Vernunft erst mit Verfluß einiger Zeit die Leidenschaften theils durch Ernst und Strenge, theils durch sanfte und bezaubernde Vorstellungen mit sich harmonieren mache, wenn die Einsichten der Vernunft nunmehro deutlicher und wissenschaftlich worden, und über allen Zweifel hinaus sind. * Es ist demnach begreiflich, daß diejenigen, die noch in den Anfängen der Philosophie sind, zuweilen noch fehlerhafte Handlungen begehen, da theils ihre Affecten noch nicht überwunden sind, theils ihre Vernunft noch nicht mit Wissenschaft und deutlichen Einsichten wirkt: Sie geben aber ihnen selbst, nicht andern Schuld, weil sie die Eintheilung der Dinge, in solche, die in unsrer Gewalt, und die nicht in unsrer Gewalt stehen, doch einigermassen angenommen haben. Und eben so wenig wird man sich verwundern, daß die so ganz ohne Philosophie sind, meistentheils fehlerhaft handeln, da die sinnlichen Triebe in ihnen rege sind, die Vernunft noch nicht Licht genug hat, die wahren Güter und Uebel zu beurtheilen, und da sie sich aus ihrem thierischen Zustande auch nur in Gedanken noch nicht losgerissen haben.

Was sage ich, von dem thierischen Zustande losgerissen? Wir halten den Leib, oder wenn wir geitzig sind, Haab und Gut, für uns selbst, und für unser Wesen. Wir fehlen und sündigen hiemit nur darum, weil wir noch keine Philosophie gelernt haben, und unser Gut und Uebel in äussern Dingen setzen: Weil wir über unser wahres Gut oder Uebel, und woher sie kommen,

noch ganz unwissend sind, darum sehen wir diejenigen für die Urheber unsrer Uebel an, die uns eines der äussern Dinge, die uns gut und wünschenswerth dünken, nehmen, oder uns etwas zufügen, was wir verabscheuhen. Allein diese äussern Dinge, die wir für Güter oder Uebel ansehen, sind nicht allemal solche, sondern zuweilen gerade das Gegentheil davon. Daher kömmt es, daß junge Leute, die noch nichts verstehen, ihre Lehrer hassen, als wenn ihnen Böses von denselben geschähe; und hergegen die, so sie zu Wollüsten einladen, als Wohlthäter lieben.

Epictet giebt uns also hier in wenig Worten deutliche Merkmale, woran man erkennen kann, ob einer Philosophie besitze, oder ohne Philosophie sey, oder erst noch ein Anfänger in den Lehren der Weisheit sey.

Zu den ersten gehören diejenigen, welche keine Fehler oder Missethaten begehen, weil ihre Vernunft vollkommen, und ihre untern thierischen Seelenkräfte der Vernunft ganz unterthänig worden, und in völliger Harmonie mit ihr stehen, die deswegen niemand anklagen, daß er ihnen Uebel zugefügt hätte. Denn es begegnet ihnen niemals kein Uebel, das eigentlich ihr Uebel wäre; weder von ihnen selbst, wenn sie anderst wahre Philosophen sind, noch sonst von jemanden; denn sie setzen das Uebel in keinen äussern Dingen.

Diejenigen hingegen, die ohne Philosophie sind, begehen häufig falsche und verkehrte Handlungen, weil ihr Zustand in beyden Absichten das Gegentheil von jenem ist, weil es sowol um ihre Vernunft, als um ihre untern Seelenkräfte übel steht. Diese schreiben die Ursache ihres schlimmen Zustandes andern zu, als wenn sie denselben in äussern Dingen sähen. Es ist auch ganz

leicht und lustig, und deren, die keine Philosophie haben, würdig, die Schuld ihrer eigenen Fehler auf andere zu schieben.

Was die betrift, die anfangen Philosophie zu lernen, und in den Anfängen des Heils sind, so fehlen die zwar noch etwa, und begegnet ihnen noch ein und anders Uebel; aber sie wissen, worinn es besteht, und woher das Uebel wächst, und was die Schuld dieses Auswuchses ist; darum messen sie auch nur demselben die Schuld bey.

Wer nur auf diese Kennzeichen wol Achtung giebt, wird, meines Erachtens, diese drey Zustände sicher und richtig genug unterscheiden können, den Stand eines Philosophen, den Stand eines Menschen ohne Philosophie, und den Stand eines, der anfängt in der Philosophie unterrichtet zu werden. Denn die philosophische Disciplin ist gleichsam die Verbesserung des Kindes * in uns durch den Lehrmeister in uns. Das Kind ist der thierische Theil unsrer Seele, welches das nützliche nicht siehet, und nur auf das angenehme oder auf die Lust, wie die Kinder, erpicht ist. Der Lehrmeister ist die Vernunft, welche die sinnlichen Neigungen oder thierischen Begierden in Ordnung bringt, ihnen Maaß und Ziel setzt, und sie auf das nützliche lenkt. Die, so noch ohne diese Zucht sind, und wie Kinder blindlings und unbedachtsam nach ihren Gelüsten leben, begehen deswegen viele Fehler, darein sie sich durch ihre Unbedachtsamkeit selbst stürzen, und doch ihnen selbst nicht Schuld geben. Bey denen hingegen, welche anfangen, Unterricht zu nehmen, ist einerseits ein Lehrmeister, der zur Aufsicht dasteht; anderseits ein Kind, das nunmehro anfängt gehorchen. Wenn sie daher gleich einige Fehler

begehen, so merken sie, wer ihn begeht, und klagen niemand, als denselben, an. Bey denen endlich, welche vollends unterrichtet sind, ist einerseits ein wackerer Lehrmeister, der seines Kindes nun völlig mächtig ist; anderseits ein Kind, dem nunmehro Verstand beygebracht worden, und das seine Vollkommenheit erlangt hat, weil es dem Lehrer unterthänig und mit ihm wol übereinstimmt: Denn das ist die Tugend des Kindes.

Eilfter Abschnitt.

Sey auf keinen Vorzug stolz, wenn er in einer Sache besteht, die nicht dein eigen ist. Wenn ein Pferd stolz seyn und sagen wollte: Ich bin schön; so wäre das erträglich. Wenn du hergegen stolz seyn, und sagen wolltest: Ich habe ein schönes Pferd; so mußt du bedenken, daß du auf die Schönheit des Pferdes stolz bist. Was ist denn dein eigen? der Gebrauch der Vorstellungen. Wenn du dich hiemit in dem Gebrauch der Vorstellungen der Natur gemäß verhältst, so magst du hierauf stolz seyn: Denn so bist auf ein Gut, das dein eigen ist, stolz.

Auslegung.

Nachdem er uns gelehrt hat, wie es möglich sey, unter harten und widrigen Zufällen, die uns von aussen begegnen, ruhigen Gemüthes und frey von Furcht und Traurigkeit zu bleiben, lehrt er itzt, wie man sich unter äussern Dingen, die uns angenehm und wünschenswerth dünken, zu verhalten habe. Er nennt dieselben fremde, nicht eigene Güter, dem Grundsatz gemäß, den er anfangs gegeben hat, da er sagte: Die Dinge, die nicht in unsrer Gewalt sind, seyen von ohnmächtiger

und knechtischer Natur, können leicht verwehrt werden, und seyen fremde, nicht unser eigen, gehören andern zu. Auf keines nun der äussern Dinge, das uns ein Gut zu seyn dünkt, sagt er, soll man stolz seyn. Unter dem Stolze versteht er hier nicht Eitelkeit, oder Hochmuth, oder Hoffarth, wie das Wort öfter in bösem Sinne genommen wird: Er würde uns nicht gerathen haben, auf eigene und wahre Güter (in diesem Sinne) stolz zu seyn; sondern Stolz bedeutet ihm, meines Bedünkens hier nichts anders, als dafür halten, es sey ein Wachstum vorhanden, man habe im Guten zugenommen und sey grösser worden. Er sagt hiemit, man müsse sich nicht einbilden, daß man durch fremde Güter einiges Wachstum oder einigen Vorzug erhalte. Denn ein jedes Gut ist ein Gut dessen, in welchem es sich wirklich befindet, und welchem es eine natürliche Beschaffenheit giebt, und keines andern. Das Gute an einem Pferd ist demnach des Pferdtes, und nicht unser Gut. Denn wenn es muthig oder ein guter Läuffer, oder leicht zu regieren ist, so hat es die Tugend eines Pferdtes, welche nicht die unsrige ist, die also auch nicht unser Gut ist, und uns weder Wachstum, noch Vollkommenheit beylegt.

Wie aber? möchte iemand einwenden, haben denn die Vollkommenheiten der Mittel und Werkzeuge nicht eine Beziehung auf die, so sie besitzen und gebrauchen? Freylich, aber keine grössere, als welche die Art auf den Zimmermann hat. Die Vollkommenheit der Art macht keinen zu einem guten Zimmermann, wenn er es vorher nicht gewesen ist. Denn ein andres ist die Vollkommenheit der Art, insofern sie ihre rechte Figur und Schärfe hat, und ein andres die Vollkommenheit des

Zimmermanns, sofern er seine Kunst versteht. Die Schärfe und die gehörige Figur sind eine Güte der Art, sie sind zum Handwerk und zu der Arbeit, die damit verfertiget werden soll, dienlich; denn darinn besteht die Tugend eines Werkzeuges. Aber zur Vollkommenheit des Zimmermanns tragen sie nichts bey: Denn der hat seine eigene Güte in der Kenntniß und Erfahrung seiner Kunst, wenn ihm gleich etwa die Arbeit wegen schlechter Materie, oder schlechten Werkzeuges, oder eines andern Hindernisses nicht aufs beste geriethe.

Was ist denn, wird man fragen, unser eigen Gut, das wir als unser Wachstum und als unsere Vervollkommnung ansehen dürfen? Oben in den ersten Abschnitten hat Epictet gesagt, die richtigen Begriffe seyen es; hier sagt er, ein natürlicher Gebrauch der Begriffe, und was er dort Begriff genennt hat, heißt ihm hier Vorstellung. Denn wir stellen uns vor oder lassen uns bedünken, die Dinge seyen so oder so beschaffen, und haben hierinne zuweilen die rechte, zuweilen aber auch eine falsche, Meynung. Der natürliche Gebrauch unsrer Vorstellungen dürfte also wol dieser seyn, wenn wir uns die Dinge in solcher Beschaffenheit vorstellen, die sie wirklich haben, und sie nicht mit einander verwechseln oder verwirren, wie wenn wir z. Ex. die Schwelgerey für ein Gut, und die Mäßigkeit für ein Uebel hielten. Noch eigentlicher aber besteht der natürliche Gebrauch der Vorstellungen in der Begierde nach wahren Gütern, und in dem Abscheu vor wahren Uebeln: Nicht bloß in der Erkenntniß, daß etwas ein Gut oder Uebel sey, sondern in der Begierde nach dem, was wir uns als gut, und in dem Abscheu vor dem, was wir uns als böse vorstellen. Denn über die Zufälle, daß es uns so oder

so gehe, sind wir nicht Meister, aber darüber, daß wir der Natur gemäß begehren und verabscheuhen.

Vielleicht aber will Epictet unter dem natürlichen Gebrauch der Vorstellungen noch etwas mehrers andeuten, daß nämlich unsere Handlungen mit den richtigen Begriffen und Begierden übereinstimmig seyn sollen, daß wir z. Ex. nicht bloß dafür halten, die Mäßigkeit sey ein Gut, sondern wirklich mäßig seyen, und handeln, wie es der Natur gemäß ist, und mit richtigen Begriffen und Begierden übereinstimmt. Wir sollen nicht bloß dafür halten, daß die Gerechtigkeit ein Gut sey, und sie nur so obenhin begehren, weil alles, was man für gut hält, auch begehrenswerth ist, und unterdeß ungerecht seyn. So geht es den unmäßigen, wenn die Begierde der Lust die Begierde des Guten überwiegt. Ihre Vernunft sieht so obenhin; doch sieht sie was sie thun sollten, und streitet bis auf einen gewissen Grad dafür: Die richtigen Begierden und Verabscheuhungen sind auch so einiger massen rege, aber die sinnlichen Triebe thun der Vernunft Gewalt an, halten sie ab und zwingen sie das zu thun, was sie wollen. Eben das ists, was jene in der Tragödie sagt:

> Ich seh es ein; das wären Uebelthaten:
> Allein du sprichst, erwägende Vernunft,
> Zu schwach für dieses Herz im Feuer.

Man muß also nicht nur richtige Meynungen haben, nicht nur richtig begehren und verabscheuhen, sondern auch den richtigen Meynungen und gesunden Begriffen gemäß handeln. Hierinne besteht der natürliche Gebrauch der Vorstellungen, den wir einzig und allein, mit Ausschliessung aller äussern Dinge, für unser Gut hal-

ten müssen. Denn gleich wie die Güte und Vollkommenheit eines Zimmermanns darin besteht, daß er genau nach den Regeln seiner Kunst arbeitet, so ist der ein guter Philosoph, welcher wohl denkt, und dem gemäß handelt.

Zwölfter Abschnitt.

Gleichwie du auf einer Küste, wenn das Schiff eine Weile vor Anker liegt, und du an Land gehest frisches Wasser einzunehmen, im Vorbeygang wohl etwa eine schöne Muschel oder Zwiebel aufheben magst, unterdeß aber immer an das Schiff denken und beständig Achtung geben must, ob der Steuermann rufe, damit du auf seinen Ruf im Augenblick alles liegen lassest, und daß man dich nicht gebunden, wie ein Schaf, in das Schiff hineinwerfen müsse: Also wenn dir in deinem Leben, anstatt der Muschel oder der Zwiebel, ein artiges Weib, oder allerliebstes Söhnchen zu theil wird, so verwehrt dir nichts deine Freude daran zu haben. Aber wenn der Steuermann ruft, mußt du zum Schiffe lauffen, jenes alles fahren lassen, und dich nicht mehr darnach umsehen. Bist du allbereits ein Greis, so gehe auch nicht mehr weit vom Schiffe, damit du nicht zurückbleibest, wenn der Schiffpatron ruft.

Auslegung.

Im vorhergehenden hat uns Epictet kurz und nachdrücklich von den äussern Dingen, die man für Güter halten mag, abgemahnet, indem er uns gezeigt, daß dieselben alle fremd und keines unser eigen Gut sey. Damit aber niemand meyne, er verbiete uns gänzlich, in den Ehestand zu tretten, Kinder zu zeugen, oder über-

haupt aüssere Dinge zu besitzen oder zu geniessen; so lehrt er nun hienächst, was für aüssere Dinge und wie man dieselben geniessen müsse. Er sagt, wir müssen alles der Aufsicht Gottes, des Beherrschers der ganzen Welt anheimstellen und in steter Abhänglichkeit von ihm diese Dinge in der Ordnung geniessen: Zuerst die Dinge, die zum Leben nothwendig sind, und ohne welche dasselbe nicht bestehen könnte. Diese meynt er, wenn er des Wassernehmens gedenkt, und begreift darunter Lebensmittel, Kleider, Wohnung, und das alles in solcher Beschaffenheit und Menge, als Leuten, die nichts überflüßiges begehren, genug ist. Diesen Dingen darf man also einige Sorge widmen, als Dingen vom zweyten Range; die Dinge aber, die zum Leben nicht unentbehrlich, doch aber nützlich und brauchbar sind, als Weib, Kinder, Habschaft u. dgl. die uns im Vorbeygange, sagt Epictet, als Dinge vom dritten Range, von dem Herrn aller Dinge vergönnet sind *, soll man annehmen, wann, und so lange er uns dieselben vergönnt: Doch so, daß man dabey allezeit des höchsten Gutes sorgfältig wahrnehme. Wollüste aber und Reichthümer und Würden und dergl. Bemühungen in fremden Dingen, die sich mit einem Leben, das der Natur gemäß ist, nicht vertragen, die erlaubt er uns nicht einmal im Vorbeygang zu haschen. Denn das sind die Dinge, von denen er oben gesagt hat, man müsse sich ihrer gänzlich begeben. Denen, die noch in den Anfängen der Philosophie sind, hat er gerathen, Ehestand, Familie u. dgl. noch zur Zeit aufzuschieben, damit sich die Grundsätze des Unterrichtes bey ihnen tief eindrücken und Wurzel fassen können. Denen aber, die nunmehro so weit in der Philosophie fortgeschritten sind, daß sie sich im Stande

befinden, mit diesen Dingen auf eine unschädliche Weise umzugehen, erlaubt er, dieselben, jedoch auch nur als im Vorübergange, zu geniessen.

Das Beyspiel, dessen er sich hier bedient, däucht mich sehr schicklich ausgewählt. Denn das Meer ist wegen seiner Tiefe, seines Ungestüms, seiner steten Veränderungen, und weil es die ersteckt, die darinn untersinken, schon von den alten Mythologen ein Sinnbild des Lebens im Körper genennt worden. Das Schiff ist dann dasjenige, was die Seelen zur Geburt oder in das Leben hinführt, die Parze, das Schicksal, oder wie man es etwa sonst nennen mag. Der Steuermann oder Schifpatron ist Gott, der das Ganze, und die Reise der Seelen in den Körper hernieder nach ihrem Verdienen gerecht und weislich ordnet und regiert. Die Landung ist die Bestimmung des Ortes, der Nation, des Geschlechts, wo die Seelen an die Welt kommen sollen, wornach die einen an diesem Ort, in dieser Nation, von diesem Geschlecht, von diesen Eltern, andere von andern gebohren werden. Das Aussteigen um frisches Wasser einzunehmen, ist die Bemühung um Dinge, die des Lebens Nothdurft erheischt, und die zum Unterhalt unentbehrlich sind. Denn was haben wir auf dieser Welt zur Speise und zum Trank so sehr vonnöthen, wie das Wasser? Von der Muschel oder Zwiebel, die man im Vorbeygang auflliest, hat er selbst eine angemessene Deutung gegeben. Diese sind Weib, Kinder, Haus, Habschaft und dgl. die uns von dem Herrn aller Dinge vergönnt werden, die man aber nicht für Güter vom ersten Range, nicht als solche, die eigenthümlich unser seyen, annehmen muß. (Denn unser Hauptgut ist, daß wir stets auf den Schifpatron sehen und ihn

auf jeden Wink gewärtig seyen.) Man muß sich um diese Dinge nicht so viel Mühe geben, als um Nothwendigkeiten, um frisches Wasser, sondern man muß sie für blosse Nebensachen annehmen, die übrigens im Leben von einiger Brauchbarkeit sind. Wenn aber der Schifpatron ins Schiff ruft, d. i. wenn uns Gott von hinnen zu sich, in das wahre Vaterland, von wannen wir ausgegangen sind, zurückeruft, so lauf, sagt Epictet, dem Schiff zu, und laß alles fahren, was dieses Leben im Körper angeht, folge ihm, sobald er ruft, und siehe dich nicht einmal um, damit dein Willen nicht dort zurückbleibe, wenn dir die Natur deinen Abschied gegeben hat. Denn wenn du nicht willig folgen würdest, und alles, was dort ist, gern dahinten liessest, so würde man dich, sagt er, gebunden, wie Schaafe, in das Schiff hineinwerfen: Das heißt, du würdest dieses Leben hienieden, wie dumme und schafmäßige Menschen mit Zwang und mit Thränen über dich und deine bisherige Gesellschaft verlassen. Wer sich, als im Vorbeygang, mit einer Gattin mit Kindern und dergleichen abgiebt, muß sich nur für einige Zeit damit abgeben, damit er, zu rechter Zeit satt, ohne einigen Kampf davon weggehen und dem Schifpatron auf den ersten Wink willig folgen könne. Wenn du aber auf einem hohen Alter und dem Ende nahe bist, so binde dich an keines dieser Bande, sondern laß deine Gedanken gänzlich auf den Rückzug und Abschied aus diesem Leben gerichtet seyn: Damit du, wenn itzt die Stunde der Abreise da ist, und man dir ruft, keine schwere Bürde auf dir habest, und keine Fesseln dich zurückziehen, und du kein junges Weib und keine unmündigen Kinder beweinen dürfest. Es steht auch sonst einem Alten weit besser an,

auf den Abschied aus dieser Welt bedacht zu seyn, als neue Wurzeln darin zu fassen.

Dreyzehnter Abschnitt.

Verlange nicht, daß die Sachen in der Welt gehen wie du willst, sondern laß dir gefallen, daß sie gehen, wie sie gehen, so wird es dir recht gehen.

Auslegung.

Nachdem uns Epictet gesagt, mit welchen äussern Dingen wir uns abgeben dürfen, daß wir uns mit den einen, die nothwendig sind, nothwendiger Weise, mit den andern, die nur Nebensachen, nur im Vorbeygang beschäftigen, aber weder aus diesen noch jenen unsern Hauptzweck machen müssen, nachdem er uns den Gebrauch der äussern Dinge mit diesen Einschränkungen verstattet hat; so lehrt er uns nun auch auf was Art und Weise man mit den äussern Dingen ohne Schaden, ohne Unruhe, und wohlzufrieden, umgehen könne.

Wenn wir ohne Verdruß und nicht in stetem Missfallen über das, was sich zuträgt, leben wollen, so muß entweder die Natur (das All, das Ganze) allezeit thun, was uns gefällt, oder wir müssen uns gefallen lassen, was uns von der Natur zugetheilt wird. Eine dritte Art, glücklich zu seyn, ist nicht möglich. Nun ist das erstere, daß wir nämlich die Natur zwingen, allemal das zu thun, was uns gefällt, nicht nur eine Unmöglichkeit, sondern es würde auch die meisten male gar nicht unser Vortheil seyn. Denn wir lassen uns gar ofte Sachen gefallen, die uns nichts nützen, weil wir entweder ihre eigentliche Beschaffenheit nicht kennen, oder uns von den sinnlichen Begierden hinreissen lassen.

Wenn wir hiemit glücklich seyn wollen, so müssen wir nothwendig so gesinnet seyn, daß wir uns alles, was die Natur (das All) fügt und thut, gefallen lassen.

Allein es möchte manchem dünken, Epictet gebe hier ein hartes Gebot, dem unmöglich zu folgen sey, wenn er sagt, wir sollen uns gefallen lassen, daß alles gehe wie es geht. Denn welchem Mensch, der seinen gesunden Verstand hat, wird dieses nicht aüsserst schwer fallen? Man bedenke einerseits die allgemeinen Uebel, die von der Natur (dem Ganzen) herrühren, als Erdbeben, Ueberschwemmungen, Feuersbrünste, Pesten, Hunger, den häufigen Untergang so vieler Menschen, Thiere und Früchte aller Arten und Gattungen; anderseits diejenigen Uebel, welche Menschen gegen einander gottloser Weise verüben, Zerstörungen der Städte, Gefangennehmungen, Ermordungen, Strassenraub, Plünderungen, Schändungen, tyrannische Gewaltthätigkeiten, die so abscheulich sind, daß mancher darüber Gott lästert; überdieß den Untergang der Lehre und Philosophie, der Tugend und aller Freundschaft, der gegenseitigen Treue, aller Künste und Wissenschaften, deren Erfindung und Befestigung so viele Jahrhunderte gekostet hat, die aber itzt so verschwunden sind, daß man von den einen nur die Namen noch hört, von den andern aber, von so vielen Künsten nämlich, die uns Gott zum Trost des Lebens beschehrt hat, als der Arzneykunst, u. dgl. blosse Schatten und Gespenster noch übrig geblieben sind. Könnte nun wohl jemand diese und dergleichen Uebel, die sich in unsern Zeiten häufen, nur gern hören, geschweige denn gern sehen, und daran Theil haben, oder gar wol leiden mögen, daß sie begegneu,

es wäre denn ein böswilliger Mensch, ein Feind alles Schönen und Guten?

Dergleichen Zweifel, die nicht etwa nur gemeinen Leuten, sondern auch wol solchen, die Erziehung gehabt haben, zu schaffen geben, müssen allerdings aufgelöst werden, wenn man Epictets Lehrsatz für richtig und die Regierung Gottes des Werkmeisters für untadelhaft halten soll. Denn wir können einmal, wie Epictet bald weiter unten lehren wird, unsern Nutzen von der Religion nicht absondern.

Ich sage derowegen, wenn diese Zufälle und Begebenheiten, welche ich so eben einen Zweifler tragisch habe herzählen lassen, wirklich und so grosse Uebel sind, wie sie scheinen, so kann einerseits der kein guter Mensch seyn, der mit solchen Uebeln wol zu frieden ist; anderseits könnte nicht eingeraümt werden, daß der, so eine solche Regierung führt, nicht die Ursache und der Urheber dieser Uebel sey; und endlich könnten wir den, welchen wir für den Urheber des Bösen halten, weder hochachten, noch lieben, noch verehren, wenn wir es auch mit tausend Eyden beschwüren. Denn alle lebendigen Geschöpfe, wie Epictet anderswo sagt, fliehen und scheuen alles was ihnen schädlich ist, und alle die ihnen Schaden thun; sie hangen hergegen allem dem an und halten alles das hoch, wovon sie Nutzen haben, und was ihnen Nutzen verschaft.

Wenn es aber erweislich ist, daß diese Begebenheiten keine solche Uebel seyen, wofür man sie ansieht, sondern vielmehr Güter, indem sie zu grossen Gütern gereichen, und um derselben willen geschehen, daß endlich alles Uebel, was je in den Begebenheiten vorkommen mag, nur allein, in unsern Begierden und Trieben liege; so ist we-

der der, so zu frieden ist, daß es in der Welt gehe, wie es geht, ein böser Mensch; noch wird man den, so dieß alles regiert, für den Urheber des Bösen halten können. Hienieden nun in diesem Lande des Werdens und Sterbens, sind alle Dinge, woran die vermeynten Uebel begegnen, theils Leiber theils Seelen. Unter den Seelen sind die einen unvernünftig mit den Körpern verwebt, beynahe nichts besser oder edler, als dieselben, indem sie nur das Leben des Körpers ausmachen, und sich nach ihnen und mit ihnen bewegen: Die andern sind vernünftig, haben den Grund ihrer Bewegung in ihnen selbst, sind von höherm Range, als die Körper, und haben den Willen und die Triebe in ihrer eigenen Macht. Ihre Leiber aber haben den Grund ihrer Bewegung ganz ausser ihnen, und ihr ganzes Wesen von aussenher: Ihr Werden und Sterben und mancherley Veränderungen stehen unter dem Einfluß der Bewegungen des Gestirns; noch näher aber und auf eine gröbere Weise unter einem wechselseitigen Einfluß der Körper auf einander. Denn das ist die Reihe der Dinge, daß die so werden und sterben ihre Existenz lediglich von den Unsterblichen empfangen; die, so von andern bewegt werden, von denen, die sich selbst bewegen; und die, welche von andern umfaßt werden, von denen, welche sie umfassen. Dieses ist die Ordnung und das Recht der Natur (des Ganzen), daß jene Dinge auf diese folgen, oder aus ihnen herkommen, weil sie keinen Anfang der Bewegung in sich haben, keine Wahl noch Trieb eigen haben, und ihre verschiedene Würde nicht von einem eigenen freyen Willen, sondern von ihren wirkenden Ursachen abhängt, so wie sich der Schatten der Körper nicht nach eigener Willkühr so oder so wendt oder bildet, sondern sich nach der Stel-

lung seiner Ursache richtet, und seine Würde nur daher erhält. Für veränderliche Körper nun, sie seyen zusammengesetzt oder einfach, ist die Veränderung kein Uebel: Einmal weil das ihre Natur ist, und es sich mit ihnen nicht anders verhalten kann; ja sogar für vernünftige Seelen würde die Unwissenheit nnd ein Leben nach thierischen Trieben kein Uebel seyn, wenn sie nicht die natürliche Fähigkeit und Bestimmung hätten, die Wahrheit zu erkennen, die sinnlichen Triebe zu beherrschen, und darüber erhaben zu seyn. Hienächst weil die zusammengesetzten Körper, die aus widerwärtigen mit einander streitenden Theilen bestehen, aus Theilen, die etwa wegen Krankheit aus ihrem rechten Ort und gehörigen Proportion kommen sind, bald durch Wegsönderung dessen, was ihnen verderblich ist, ihre Gesündheit wieder erlangen, bald aber, wenn sie wirklich in die Verwesung gehen, überhaupt ihrer Arbeit und Mühe und des Mißverhältnisses der wiedrigen Theile los werden, da dann alle und jede ihre einfachen Theile ihrem gehörigen Ganzen wieder zugestellt werden, sich wieder erneuern, und von der Schwachheit, die von widrigen Theilen verursachet worden, völlig genesen: Denn da ein jedes dieser Theilchen gegen das ihm widrige wirkt, so leidet es allemal auch hinwieder von demselben. Wenn aber die einfachen Körper sich in einander verwandeln nach den Verwandlungen, die widrige Qualiteten verursachen, so werden sie nur wieder, was sie vorher gewesen sind. Das Wasser verändert sich in Luft, woraus es auch vorher worden ist: Die Luft in Feuer, woraus sie worden. Diese Veränderungen aus denen sich die Proportion der Elemente wieder herstellt, sind, meines Erachtens kein Uebel, wenn es gleich Ueberschwemmun-

gen und Feuersbrunsten und noch gewaltigere Veränderungen wären, wenn gleich Pest und Erdbeben die zusammengesetzte Körper zerstörten. Wenn aber diese Veränderungen, wirklich dem grossen Kreißlaufe der, sterblichen und verweslichen Dingen zuträglich sind, so daß immer die Verwesung des einen die Erzeugung eines andern ist, wie sollte denn wol die Verwesung des Theiles ein Uebel seyn können, da sie dem Ganzen Nutzen bringt? Man siehet ja, daß die Natur selbst an jedem Thiere um des Ganzen willen sich wenig aus dem Theile macht. Wenn ein Fluß auf die edlern Theile, das Herz, den Magen, die Leber, das Gehirn fällt, leitet sie ihn in die aüssern Theile ab, in die Hände, die Füsse, die Haut: Sie stößt ihn aus durch Geschwulsten, Zittermähler u. dgl. und macht in den Theilen faülende Geschwüre um das Ganze zu retten. So zieht auch die Heilungskunst, die der Natur nachahmt, Blattern, macht Vereiterungen, schneidet, brennt, bindt gewisse Theile, oder stößt sie gar ab, um den ganzen Körper zu retten. Und kein Mensch klagt, daß dieses übel gethan sey. Wenn demnach die Leiber für sich allein wären, und keiner der Zufälle, die ihnen begegnen, die geringste Beziehung auf die menschlichen Seelen nicht hätte, so würde man, glaube ich, keine einzige Veränderung, die sich an ihnen zuträgt, für ein Uebel halten. Die ganze Klage rührt daher, weil Seelen in unsern Leibern wohnen.

Es sind aber, wie oben gezeiget worden, zwo Gattungen Seelen. Die einen sind unvernünftig mit den Leibern verwebt, das Leben derselben, und haben ihr Daseyn, ihre Kraft und Wirksamkeit in denselben. Die andern sind vernünftig, von höherer Natur, als die Körper, und von denselben ganz verschiedene Wesen, haben

das Vermögen sich selbst zu bewegen, freyen Willen; und haben wie oben gezeigt worden, Triebe und Begierden in ihrer Gewalt. Da nun an den unvernünftigen nicht die geringste Spur des Vermögens sich selbst zu bewegen, nicht die geringste Begierde oder Meynung, die von ihnen selbst herrührte, sich zeigt, sondern dieselben ganz das Leben der Körper sind, so ist klar, daß sie eben so, wie die Körper, ihr Daseyn von dem fatalen Lauf des Gestirnes empfangen, daß ihre Würde nach ihren Körpern und mit denselben bestimmt wird, und durchaus von den Bewegungen ihrer Körper abhängt, wie wir von den Schatten gesagt haben. Wenn aber dieses mehr dem Leben der Pflantzen zukömmt, als welche in die Erde eingewurzelt sind, und keine solche Empfindung noch Bewegung haben, wie diejenigen sind, die von dem Triebe und der Begierde einer Seele herrühren; die unvernünftigen Thiere hingegen auch dieses haben, so ist wahrscheinlich, daß die Seelen der Thiere, als mittlere Wesen zwischen den in Körper eingewurzelten Lebensprincipien, und denen die von eigener Natur sind, und sich selbst bewegen, auch etwas Trieb- und Begierd-ähnliches haben, das innert ihnen und von ihnen selbst erreget wird, und zwar zuweilen der Natur ihrer Art gemäß, wie wenn z. Ex. der Löwe ein Löwenherz hat; zuweilen aber sind sie auch stärker oder schwächer, als ihrer Art gewöhnlich zukömmt. Sie sind daher auch von verschiedener Würde und sehr ungleicher Lebensart nach dem Zustand, welchen ihnen ihr fatales Gestirn giebt, welcher also von fremder Kraft abhängt. Denn Wesen von einer mittleren Gattung müssen nothwendig etwas mit beyden Gattungen, zwischen denen sie stehen, gemein haben.

Die vernünftige Seele aber, ein Wesen, das den Grund seiner Bewegungen in sich selbst, und Triebe und Begierde gänzlich in seiner Gewalt hat, erhält ihre Würde von dem freyen Willen; und da sie den Leib zu ihren Diensten hat, wendet sie alles, was ihm wiederfährt, zu ihrem Vortheil an. Wenn sie nun der Natur gemäß lebt, sich ihres Körpers nur als eines Werkzeugs bedient, und ihren Rang und ihre Herrschaft über denselben behauptet, so können ihr wol die Beschädigungen des Körpers in dem, was sie durch ihn verrichtet, hinderlich seyn; aber auf sie selbst bringen diese kein Uebel. Der göttliche Socrates sagte ja, der Schmerz von der Kette bleibe in seinem Schenkel. Wenn sie aber den Leib, mehr, als sie sollte für ihr eigen ansieht, und denselben nicht mehr bloß als ein Werkzeug, sondern als einen Theil von ihr selbst, ja gar wie sich selbst umfasset, alsdann hat sie mit ihm und durch ihn Leidenschaften und thierische Triebe, und sieht die Regungen des Zorns und der Begierde für ihre eigenen an, thut ihnen Dienste und schaft ihnen Mittel und Wege zu ihrem Zweck zu gelangen, alsdann wird es sehr übel mit ihr, sie liegt an der Krankheit der Seele darnieder und hat Arzneyen vonnöthen, wenn sie davon wieder soll entlediget werden. Es können aber nur Sachen, die einander widerwärtig sind, zu Arzneymitteln taugen. Wenn also die Seele an Begierde nach Wollust und Niedlichkeit krank ist, wenn sie mit dem Körper sympathisirt und in Reichtümer, Ehre Gewalt u. dgl. verliebt ist, so muß sie gezüchtiget und mediniciert werden, durch Betrübnis über Beraubung dieser Dinge, und hauptsächlich durch körperliche Leiden. Denn der Körper ist ihr am nähesten und die Schmerzen, die sie an demselben und mit dem-

selben hat, sind ihr am empfindlichsten. Oder wie könnte wol eine Seele, die von den höhern Wesen, und von ihr selbst abfällt, und sich ganz dem Körper und den äussern Dingen ergiebt, und sich selbst nicht mehr von denselben unterscheidet, und ihr wahres Gut in denselben sucht, wie könnte eine Seele, die an dieser Seuche krank und verdorben ist, auf eine andere Weise dahin gebracht werden, daß sie diese Dinge und ihren Hang nach denselben verdamme, dieselben verachte, und zu ihr selbst, und den höhern Wesen zurückkehre, und in diesen ihr Gut suche; als wenn sie Schaden und Unlust an jenem erfährt, nachdem sie um der Lust willen, als wenn sie an denselben und mit denselben Lust finden würde, sich zu denselben herabgelassen hat? So lange sie also daran Lust schöpft, ist sie an dieselben angenaglet und angekettet. Denn es ist kein Nagel noch Kette so stark, die Seele an die Dinge anzuheften und fest zu machen, wie die Lust und ihre Reizungen. Der gute Arzt reicht ihr derowegen diese Dinge, denen sie nachhängt, unter Kummer und Leid dar, und macht dadurch, daß sie eine Abneigung dagegen bekömmt; so wie die Säugammen, die ein Kind entwöhnen wollen, die Brustwarzen mit etwas bitterm anstreichen. Alsdann wollten die Seelen, als in der Wahl zwischen zwey Uebeln, anstatt der leiblichen Schmerzen und Trübsalen des Lebens anfangs lieber den Tod, die Trennung vom Leib, welches niemals ihr Wunsch gewesen, so lange es ihnen dem Leibe nach wol gegangen. Zugleich aber gewöhnen sie sich, die Lust, so sie bey jenen Dingen gefunden haben, zu hassen und ihr abgeneigt zu werden, aus Furcht, daß daraus eine weit grössere und manigfaltige Unlust entstehe; so wie Kinder gerad anfangs nichts stärker von einem Ding ab-

hält, als die Furcht es möchte ihnen Schmerz und Schaden bringen. Wird wol jemand ein so starker Liebhaber von einer schädlichen Speise oder schädlichen Tranke seyn können, daß er sich auch nach öfterer Erfahrung, wie wehe sie ihm machen und wie übel ihm davon werde, nicht aus Furcht, dieß möchte ihm wieder begegnen, derselben enthalte? Wer würde hergegen angenehmen Dingen entsagen, wenn er dieselben, ungeachtet sie schädlich wären, doch ohne einigen Kummer geniessen könnte? Diese Enthaltung aber von angenehmen Dingen, die aus Furcht einer grössern Unlust herrührt, ist keine Befreyung von der Leidenschaft, sondern nur eine Verwechslung derselben. Denn wir tauschen die Lust des Genusses an die Lust, die wir an Vermeidung des Schmerzens finden, so daß auf eine Leidenschaft nur eine andere folgt.

Dieß ist uns dem ohnerachtet anfangs, da wir noch kindischen und einfältigen Gemüths sind, dazu nützlich, daß uns die Dinge in die wir stark verliebt gewesen sind, verdächtig werden. Wenn wir hierauf die Natur derselben näher kennen lernen, wie daß sie nicht nur schädlich sind, sondern auch solche unlustige Folgen haben, die gröſſer und manigfaltiger sind, als die Lust des Genusses; wenn wir in uns selbst gehen, und finden, daß das Gute in uns selbst, nicht in dem Körper, und in den äussern Dingen liegt; wenn wir endlich auch nur ein wenig unsere Aehnlichkeit und Verwandschaft mit Gott wahrnehmen, und zu schätzen wissen; alsdann erwählen wir das Leben, das der Natur gemäß ist, nicht mehr aus Furcht, sondern ans Ueberzeugung und Tugend. Denn auch Kinder, die gewisse Sachen anfangs aus Furcht scheuhten oder suchten, thun es nachwärts,

wenn sie zum Verstand gekommen sind, aus überlegter Wahl. Dieses nun ist die Absicht der Fürsorge, die Gott für uns trägt: Er will machen, daß einerseits die vernünftige Seele nicht an dem Leib und den äussern Dingen klebe; anderseits daß sie sich derselben aus freyer Wahl enthalte, weil unser Gut und Uebel auf unserm Wollen und Nichtwollen beruhet. Auf diesen Zweck zielt die Heilungskunst der Vorsehung, daß sie die Seele zu der Erwählung eines natürlichen Lebens zurückeführe: So wie die besten Aerzte durch Schneiden, Brennen, und andere solche Mittel den Körpern in ihren natürlichen Zustand verhelfen, wo sie zu den ihrer Natur gemässen Verrichtungen tüchtig sind. Die göttlichen Strafen führen Genesungsmittel gegen die Laster mit sich, und das ist der Nutzen, den die Zufälle haben, die wir für Uebel halten. Wer demnach über solche ungehalten wird, der beträgt sich eben so kindisch und unverständig, als wenn einer auf die Aerzte böse seyn wollte, daß sie Messer, Feuer und andere solche peinliche Mittel gebrauchen. Es gebe nur ein jeder, dem schwere Zufälle zu schaffen machen, auf sich selbst und andere genaue Achtung, und schaue, was für Gesinnungen dadurch in der Seele gezeugt werden; so wird er, glaube ich, bald gestehen, daß diese Dinge, die anfangs so beschwerlich waren, die Seele in den Stand setzen, den Leib, die äussern Dinge, und wie unser grosse Philosoph sagt, alles was nicht in unsrer Gewalt ist, gering zu achten.

Gleichwie aber die leibliche Heilungskunst einestheils aus der Therapeutik besteht, welche durch widerwärtige Mittel kranke Körper ausbessert; anderstheils aus der Diätetik, welche durch vorgeschriebene Lebensordnung und Leibesübung zu einer vestern und vollkommnern Ge-

sundheit verhilft, und wie unter diesen Uebungen einige sehr mühsam und nur starken und abgehärteten Leuten erträglich sind; so curiert der Seelenarzt nicht nur die kranken Seelen durch die Widerwärtigkeiten des Lebens, sondern übt auch die gesunden, und macht sie gesunder und stärker, und stellt ihre Tugend in höherm Licht andern zur Nacheiferung dar. Denn das ist leicht zu erachten, daß die Tugendhaften, so wie die gesunden Körper, Uebungen vonnöthen haben. Bewegung, sagt Hippocrates, macht stark, Ruhe hergegen macht weich. Woher kömmt dieses? Diejenigen Wesen, welche ihre Vollkommenheit durchaus behalten, und in ihren natürlichen Handlungen beständig wirksam sind, die sind auch zu den Handlungen allezeit gefaßt und bereit. Diejenigen hergegen, welche nicht stets in dieser Wirksamkeit sind, haben der Uebung vonnöthen zur Nachahmung der steten Bewegung, damit sie nicht durch die Ruhe das Wirken vergessen, und dann, wenn ein Anlaß sie auffodert, todt seyen, und der nöthigen Stärke mangeln. Denn ein Wesen, das zuweilen thätig, zuweilen unthätig ist, und zwar darum, weil es seine Kraft hat lassen schlaff werden, muß durch Thätigkeit wieder zu Kräften kommen. Eine jede Uebung aber macht sich in den gleichen Sachen, worinn das Hauptgeschäft besteht, wozu man sich übt. Die Uebung im Ringen macht sich durch fort und fort wiederholtes Ringen: Die Uebung im Faustgefechte durch fort und fort wiederholtes Faustfechten, wobey man sich der Streiche g wöhnt. Und so machen sich auch die Kriegsübungen dadurch, daß die, so sich mit uns üben, Feinde agieren: Und je grösser und stärker unsere Mitlehrlinge sind, desto besser erreicht die Uebung ihren Zweck. Wer sich hiemit gegen die

Wollust üben will, um in Stand zu kommen, dieselbe zu überwinden, muß sich wirklich mit angenehmen Dingen abgeben, und sich gewöhnen, sie zu verachten. Wer sich gegen die Traurigkeit üben will, muß sich in traurige Dinge einlassen. Wer sich gegen die Furcht üben will, muß sich in fürchterliche Umstände hineinwagen. Wer sich gegen Schmerzen üben will, muß den edeln Knaben von Sparta, die sich in die Wette geisseln liessen, nacheifern, und alle die schmerzlichen Uebungen nachahmen, womit sie sich auf jenen Wettstreit vorbereiteten; oder er muß es machen, wie unser Salustius, der eine glühende Kohle auf die blosse Huft legte und sie anblies, um sich auf die Probe zu setzen, wie lang er es aushalten möge. Denn die Uebungen nnd die Haupthandlungen sind in der Art selbst nicht unterschieden, sondern nur darinn, daß jene um etwas leichter sind, und es bey uns steht, damit aufzuhören, sobald wir wollen. Weil nun Gott, der die Menschenseelen in dieses irdische Leben herabsendet, denselben Kräfte gegeben hat, mit allen Dingen, die ihnen im cörperlichen Leben vorkommen, seyen es reitzende oder schreckende, ohne Nachtheil umzugehen, und sie zu überwinden; so schaft Gott auch diesen Kräften Uebungen, und giebt den Seelen oftmals Kämpfe auf, damit sie nicht in Unthätigkeit weich und schlaff werden, und im Fall der Noth zum Gebrauch untauglich seyen. Ein Herkules, ein Theseus, ein Diogenes, ein Socrates, wären wol nicht so grosse Männer worden, und es hätte sich niemals erscheint, wie hoch die menschliche Tugend steigen könnte, wenn er jene nicht beruffen hätte, mit den gräßlichsten Thieren und mit den nichtswürdigsten Menschen zu kämpfen, und diese nicht angetrieben hätte, in der strengsten Mäs-

sigkeit und ganz der Natur gemäß zu leben. Da wird nun ein jeder, glaube ich, der die Sache wol betrachtet, deutlich einsehen, daß die, so sich in schweren Umständen wol verhalten, dadurch für das Künftige dapferer und männlicher werden. Denn wenn die Gewohnheit den Kampf mit den fürchtbarsten Dingen zu einem Kinderspiel macht, sogar daß einige um eines geringen Gewinnes willen solchen übernehmen, wie sollte uns nicht vielmehr die Uebung in weit kleinern in den Stand bringen, uns aus solchen Dingen, die den ungeübten sehr schwer vorkommen, nichts zu machen? Wenn also diese Zufälle, die man für grosse Beschwerden und Mühseligkeiten ansieht, den Seelen gerade soviel dienen, als Arzneymittel den Kranken, nnd Leibsübungen den Gesunden, so können sie ihnen keine Uebel seyn; oder wir müßten sagen, der Gebrauch der Arzneyen und die Uebungen auf den Kampfplätzen seyen den Leibern ein Uebel, weil sie mit Mühe und Beschwerde begleitet sind. Da sie aber durchaus der Würde sowol, als der Natur, des freyen Willens gemäß sind, so können sie keine Uebel seyn. Denn was dieser Würde und Bestimmung gemäß ist, das ist recht; und was recht ist, ist gut. Es ist aber auch den Körpern, die an und für sich unempfindlich sind, kein Uebel, geschnitten oder gebrennt zu werden: Denn es ist einem zusammengesetzten Dinge kein Uebel, wenn es in seine einfachen Theile aufgelöst wird. Wenn wir also die körperliche Heilungskunst, welche Leibsübungen vorschreibt, schneidet, brennt, spannt, und Glieder abstößt, und so wenig verschont als ein Henker, nicht ein Uebel, sondern ein Gut nennen; und denen, die diese Kunst an uns üben, noch Dank und Lohn abstatten: Warum sollten wir uns die Arzneykunst Gottes

nicht gefallen lassen? Denn Gott handelt hierinn im geringsten nicht aus Zorn oder Rache, oder wider unser Verdienen, oder zu unserm Schaden; sondern als ein Arzt, als Vormund, als ein Vater, und zu unserm größten Nutzen, und um alles zu sagen, nach göttlicher Güte. Die Arzneymittel aber, deren sich Gott an uns bedient, sind mancherley: Einigen braucht er Krankheiten, oder Armuth, oder Niedrigkeit; andern Hunger, Pest, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Schiffbruch, Krieg oder solche Züchtigungen, die durch Menschen vollzogen werden. Dieses sind hiemit nicht Uebel, sondern Güter; wenn es anders ein Gut ist, eine Cur zu machen.

Wollte aber jemand diese Dinge darum nicht Güter nennen, weil sie nicht an und vor sich selbst begehrenswerth sind, wie die eigentlich sogenannten Güter seyn müssen; so nenne er sie deswegen nicht gerade zu Uebel, sondern Dinge, die zur Erlangung des eigentlich Guten nothwendig sind; weil wir sie dazu unentbehrlich vonnöthen haben, begehren wir sie auch um deswillen. Denn des Schneidens und Brennens der Aerzte begehrt auch niemand an und vor sich selbst; aber weil man gern gesund wäre, so begehrt man es doch, wenn man schlechterdings nicht anders, als dadurch gesund werden kann. Die Weisen haben daher auch diese Dinge sehr wol Nothwendigkeiten (Noth) genennt, weil man das alles nothwendig vorher erfahren muß, wenn das Gute oder die Glückseligkeit zu Stande kommen soll. Sie sind also auch selbst Güter, weil sie zum Guten verhülflich sind, die einen zur Gesundheit des Leibes, die andern zur Gesundheit der Seele: Nur sind sie Güter, die denen untergeordnet sind, welche an und vor sich

selbst Güter sind. Der Pöbel sieht sie in Vergleichung mit diesen für Uebel an: er denkt aber hierüber ganz falsch; denn sie sind die nothwendigen Mittel zur Erlangung der wahren Glückseligkeit.

Wenn nun die Einwendungen des Zweiflers aufgelöst sind, und alles, was sich zuträgt, nach Würde und Gebühr sowol der Natur, als des freyen Willens, geschieht (phisicalisch und moralisch recht ist) und von Gott um Nutzens willen gethan wird; so ist klar, daß ein jeder vernünftiger Mensch sich soll gefallen lassen, daß geschehe, was geschieht. Oder sollte er böse darüber werden, daß Züchtigungen und Heilungen vorgenommen werden? Soll er nicht vielmehr einen solchen Arzt verehren und hochachten, und aufrichtig lieben, und einen Wohlthäter nennen?

Daß nun aber diese Widerwärtigkeiten, die den Menschen begegnen, Arzneymittel seyen, und daß eine Cur denen, so sie für den Leib oder die Seele bedürfen, ein Gut sey, dieß wird uns, denke ich, ein jeder leicht einräumen. Wer wird aber wol das Krank seyn selbst am Leib oder an der Seele, und das Bedürfnis einer so mühsamen und schmerzhaften Cur ein Gut und nicht vielmehr ein Uebel nennen? Wer den Urheber desselben nicht für den Urheber des Uebels ansehen?

Muß ich wiederhohlen, was ich schon gesagt habe? Muß ich nochmalen sagen, daß die Krankheit des Leibs dem Leib kein Uebel ist, weil er von einer solchen Natur ist, wie er ist, und auf die Trennung des Zusammengesetzten, und auf die Zurückkehr der einfachen Theile in ihr eigenes Ganze, und auf ihre Erledigung und Befreyung von ihrem Aufenthalt an einem fremden Ort, und von ihrem Streit mit widrigen Dingen abzielt?

Muß ich es nochmal sagen, daß die Krankheit des Leibes auch der Seele kein Uebel ist, weil bewiesen worden, und vielfältig am Tag liegt, daß sie eine Arzney für die Seele sey? Und wenn auch die Krankheit einzelnen Leibern schädlich und ihre Zerstörung ist, so findt sich doch, daß sie der Seele nützlich ist, und zu dem System des Ganzen und der Elemente desselben, und dem unendlichen Kreislaufe der vergänglichen Dingen dient, der eben dadurch ins unendliche fortläuft, daß immer des einen Verwesung des andern Erzeugung ist? Es besteht also allerdings mit der Güte des Weltbeherrschers, daß er sich aus dem, was seiner Natur nach verweslich ist, und, aus der Verwesung des Einzelnen und Schlechtern um des Edlern, und um des Ganzen willen, und von wegen der nie stille stehenden Zeugung nichts machet.

Aber die Geburt einer kränkelnden Seele, mögte man sagen, ist weder ihr selbst gut, noch dem Ganzen etwas nütze: Der Urheber derselben ist demnach ein Urheber eines Uebels; und der, so es will, daß sie krank und böse sey, muß wol selbst böse seyn. Und also ist der vorige Zweifel noch da.

Man entsinne sich aber, um die wahre Ursache der Krankheit und der Verderbniß der Seele zu wissen, nur auf das, was wir oben von Dingen, die in unsrer Gewalt und von Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind, gesagt haben. Das Gute der Seele besteht darinn, daß sie der Natur gemäß begehrt und verabscheut; wie hergegen, wenn sie dieses nicht der Natur gemäß thut, darinn ihr Uebel besteht. Von der Begierde und dem Abscheu aber däucht mir bewiesen zu seyn, daß sie in unsrer Gewalt stehen. Folglich sind wir selbst Ursache unsrer Tugend und unsers Lasters. Darum lobt man

auch die Rechtschaffnen, weil sie das Gute durch ihre eigene Wahl haben, welches eben deswegen ἀρετὴ (Tugend) genennt wird; ein Namen, der kraft seiner Abstammung (von αἱρεῖν) etwas erwählenswerthes bedeutet: Die Schlimmen hergegen tadelt man, denn es steht in ihrer Macht, nicht schlimm zu seyn; sie werden es aber aus Nachläßigkeit und Leichtsinn. Wären diese Dinge von aussenher in uns gelegt, so würden sie nicht mehr von einem freyen, guten oder bösen Willen herrühren, sondern Zufall oder Nothwendigkeit seyn. Es erhellet also auch hieraus, daß Gott nicht die Ursache des Bösen ist. Wie aber, wenn die Krankheit der Seele, oder das Laster nicht schlechterdings ein Uebel wäre, sondern wirklich etwas hätte, das zum Daseyn der menschlichen Tugend nothwendig wäre? Wenn unser Leib nicht von Natur ebensowol oder noch mehr der Krankheit als der Gesundheit fähig wäre; so würde diese Gesundheit nicht seyn, was sie ist, sondern eine unverletzliche Beschaffenheit; nicht der Gegensatz der Krankheit, sondern der Zustand des himmlischen Leibes. Auf gleiche Weise würden nun auch die Tugenden der Menschenseelen, die Mäßigkeit, die Gerechtigkeit, die Klugheit und alle übrigen, nicht diese Tugenden seyn, wenn die Seelen nicht von Natur auch des Bösen fähig wären. Sie hätten alsdenn englische oder göttliche Tugenden, nicht menschliche: Denn diese sind von einer solchen Natur, daß sie in Laster ausarten können. Wenn nun diese Menschentugenden und diese Leibesgesundheit Güter sind, und aber nicht die höchsten und reinsten Güter allein, sondern auch die niedrigern und untersten aus der Quelle des Guten herfliessen, und zur Wirklichkeit kommen sollten, so mußten nothwendig auch Abfälle der Güter,

oder Güter, die einem Abfalle unterworfen sind, entstehen. Sie sind indeß keine vor sich bestehenden Dinge, sondern haben ihr Daseyn nur als Beschaffenheiten oder Bestimmungen andrer Substanzen. Man sehe also die erhabenste Güte Gottes: Einerseits hat er gemacht, daß die Verwesung des Leibs, wiewol derselbe, angezeigter maassen, nur wie ein Schatten der Bewegung der Ursachen nothwendig folgt, doch ein Gut ist, theils für die kranken und verwesenden Leiber, die dadurch in ihre reinen Elemente zurückgeführt und verjüngert werden, theils für die einwohnenden Seelen, die dadurch geheilt werden, theils für die Welt, weil dadurch eine immer fortwährende Zeugung veranstaltet ist; anderseits hat er sich in Ansehung des moralischen Uebels, welches das einzige ist, das man für ein Uebel halten könnte, ausser alle Schuld gesetzt. Jenes läßt er an den Körpern zur Wirklichkeit kommen, nicht als ein Uebel, sondern insofern es zum Guten nothwendig ist. Dieses macht er dem Willen der Seele durchaus unterwürfig, so daß es nicht in die Wirklichkeit gehen kann, wenn sie es nicht selbst will. Was keine freye Handlung ist, hat, als etwas, das nichts böses ist, von Gott und von den Gesetzen Verzeihung. Das Böse aber ist gewissermaassen keine freye Handlung unsrer Seele. Denn die Seele erwählt das Böse niemals als böses, sondern aus Verlangen nach Dingen, die sie sich als Güter vorstellt, nach Reichtümern, nach Wollüsten, nach Herrschaft oder Ehre. Das schädliche, so sich an diesen Dingen befindt, sieht sie alsdann entweder gar nicht, oder macht sich in der Heftigkeit ihrer Begierde nach den geliebten Gegenständen ein geringes daraus: Also fällt das im völligen Sinne genommene Böse aus der ganzen Natur weg, und man

wird eher die Wirklichkeit eines Undings, als das Daseyn des eigentlichen und freygewählten Bösen in der menschlichen Seele beweisen. *

Wollte aber jemand Gott um deswillen für den Urheber des Uebels ansehen, weil er der freyhandelnden Seele das Daseyn gegeben hat, die ihres rechten Zweckes so leicht verfehlt und dadurch ins Böse fällt; so gestehe ich, man müsse, wenn die sich selbst bestimmende und freyhandelnde Natur der Seele ein Uebel ist, ** nothwendig den, der ihr das Daseyn gegeben hat, den Urheber des Uebels nennen: Wenn sie aber ein Gut, und weit das größte und köstlichste unter allen Gütern in der Welt ist, wie kann der, von dem dies Gut sein Daseyn hat, der Urheber des Bösen seyn? Wenn nun das Naturgemässe, das Gute, begehrens- und verlangenswerth ist, welcher Mensch, wenn er je für die menschliche Tugend Gefühl hat, würde wol lieber eine Pflanze oder irgend eines der unvernünftigen Thiere, als ein Mensch, seyn wollen? *** Und doch können wir mit Grund auch die Pflanzen und die dummen Thiere gute Dinge nennen, insofern jedes seinen Rang, seine Stuffe des Guten, seine Bestimmung und Verhältniß hat. Wenn es aber gar in unsrer Gewalt steht, gut oder böse zu seyn, wenn dieß gänzlich von uns abhängt, und nichts mehr unsere Wahl oder unsere Verwerfung zwingen noch verwehren kann, so ist diese Natur, dieses sich selbst bestimmende Vermögen, meines Bedünkens allerdings etwas ehrwürdiges, etwas erhabenes und königliches; und der, so dasselbe zur Wirklichkeit gebracht hat, ein gütiges und mächtiges Wesen. Wenn aber die Seele von ihr selbst von der rechten Bahn ausgleitet, da es in ihrem Vermögen stuhnde auch nicht auszugleiten, wen kann man

da mit Recht die Ursache ihres Mißtrittes nennen, als gerade sie selbst, welche Grund und Ursache davon ist, wenn sie die gerade Bahn des Guten verfolgt, und auch den Grund aus ihr selbst hernimmt, wenn sie von dem Guten abweicht. Denn ihr Urheber, der sie zur Wirklichkeit gebracht, hat sie nicht schlechterdings abweichend hervorgebracht, sondern so, daß sie, wenn sie nur will, immer auf der richtigen Bahn fortgehen konnte. Wenn nun ihr Wollen ihre eigene innere Bewegung ist, so wird auch sie selbst die Ursache ihrer Mistritte seyn.

Man bemerke indeß die weise Einrichtung Gottes. Da zwischen den Wesen der obern, und denen der untern Sphäre, mittlere Wesen seyn sollten, welche sich bald jenen, bald diesen näherten, und die beyden äussersten Ende zur Vollkommenheit des Ganzen in Zusammenhang brächten; die Neigung aber gegen der untern Sphäre zugleich ein Vermögen zur Abweichung in sich begreift, so hat Gott dennoch den mittlern Wesen dieses Vermögen auf eine solche Weise gegeben, daß sie, wenn sie je wollten, immer ohne Abweichung bleiben mögten; und Er also keineswegs Urheber von einigerley Art des Bösen oder des Uebels wäre.

Was ich hier etwas ausführlich abgehandelt habe, dient nicht nur zu dem, was Epictet in gegenwärtigem Abschnitte vorträgt, sondern auch zu dem was er bald in einem der folgenden von dem Ursprung des Uebels lehrt. Vor itzo mag genug seyn noch dieses anzumerken, daß, wenn Epictet sagt: Laß dir gefallen, daß die Sachen in der Welt gehen, wie sie gehen, die Rede nicht sey von dem moralischen Uebel, (denn das ist fern von ihm, daß er sage, die seyen glücklich, denen ihre eigenen und anderer Menschen Laster gefallen) son-

dern von Uebeln die den Leib betreffen, und von äussern Dingen herrühren, welche ein Mensch der Philosophie gelernt hat, zu seinem Vortheil anwenden kann, sie mögen nun seyn, von welcher Art sie auch wollen: Je härter sie sind, desto grössern Nutzen kann er daraus ziehen. Das meynt er, wenn er von den Sachen, wie sie in der Welt gehen, redet. Ohne Philosophie wollten wir, daß dieselben nach unsern Begierden und Verabscheuhungen giengen. Auch ist nicht die Rede von unsern Begierden und Verabscheuhungen selbst, auf welchen unser Gutes und unser Uebel beruhet: Denn diese sind in unsrer Gewalt und kommen auf unsern Willen an. Sondern von den Dingen, die nicht in unsrer Gewalt sind, rathet er uns, nicht zu verlangen, daß sie gehen, wie wir wollten; weil wir darüber nicht Meister sind, und weil wir nicht allemal verlangen was uns nützlich ist. Oft wünschen wir, daß uns angenehme Dinge begegnen, obwol sie nachtheilige Folgen haben: Mit schweren Zufällen hergegen, obwol sie uns zu heilsamen Arzneyen dienen würden, wollten wir gerne verschonet bleiben.

Eine Krankheit ist dem Leib eine Hindernis, nicht dem freyen Willen, es sey denn, daß er sie selbst dazu mache. Das Hinken ist dem Fuß eine Hindernis, nicht dem freyen Willen. Sage das gleiche über jeden Zufall: Denn du wirst allemal finden, daß er nicht dir, sondern etwas anderm hinderlich ist.

Nachdem er gesagt hat, wer glücklich seyn wolle, müsse nicht verlangen, daß die Sachen gehen, wie er wollte; sondern sich gefallen lassen, daß sie gehen, wie sie gehen, so beweist er hier den vorgetragenen Lehrsatz, daß man

sich in die widerwärtigen Zufälle, die von äussern Dingen herrühren, gedultig schicken müsse: Zugleich aber beantwortet er auch einen Einwurf. Sein Beweis ist dieser: Wenn die widrigen Zufälle, die von den äussern Dingen herrühren, wirklich unsere Zufälle wären, so müßten wir uns auch dann, wenn sie noch so widrig wären, geduldig darein schicken, weil sie zu unserm Nutzen dienen: Wenn sie aber nicht unser, sondern allemal irgend eines andern Dinges Zufall sind, warum sollten wir über andrer Begegnissen verdrießlich seyn? Eine Krankheit ist dem Leib eine Hindernis. Er sagt ganz recht eine Hindernis, nicht ein Uebel: Denn die Krankheit ist dem Leib kein Uebel, so wenig als der Tod oder die Verwesung, wie wir oben gezeigt haben; sondern nur eine Hindernis seiner Verrichtungen, ein Hinken, womit Epictet selbst behaftet war. Er sagt hiemit aus Erfahrung und von Herzen, das Hinken ist dem Fuß hinderlich, die Armuth den Ausgaben, nicht aber dem freyen Willen, wenn er es nicht selbst dafür halten will. Wenn wir Leib, oder Fuß, oder Gelt wären, so würden freylich jene Zufälle uns selbst hinderlich seyn: Wenn wir aber keines von diesen, sondern vernünftige Seele sind, die den Leib für ihr Werkzeug und die äusseren Dinge zu ihren Diensten braucht, wenn unser Gut und Uebel, das von dem Willen abhängt, von jenen Zufällen nicht gehindert wird; so ist klar, daß auch wir selbst nicht davon gehindert werden, und daß kein einziger äusserer Zufall uns eine Hindernis ist, sondern alle den andern Dingen, deren wir keines nie sind, hinderlich fallen; daß wir folglich auch darüber nicht als über Zufälle, die eigentlich uns betroffen hätten, und uns allernächst angiengen, verdrießlich seyn dürfen. Denn

sonst wäre es an dem, daß sich der freye Willen aus fremden Dingen ein eigenes Uebel machte, nämlich den Verdruß und Unmuth. Dieses ist meines Bedünkens der Beweis des obigen Satzes. Er begegnet aber auch einem Einwurf, hergenommen von dem Nützlichen, wie mans in der Redekunst nennt. Es ist uns nichts nütze krank oder arm zu seyn, möchte jemand sagen; denn wer kann die Handlungen, wozu uns die Natur bestimmt hat, verrichten, wenn er krank ist? Und wem thut eine grosse Armuth nicht den Zwang an, daß er sich zu immerwährender Arbeit bequemen muß, um sein Stück Brodt zu erwerben? Diesen Einwurf beantwortet er damit, daß er erinnert, wie daß Krankheit und Armuth und dergleichen Ungemächlichkeiten keine Verhinderungen des freyen Willens seyen, welcher das Wesentliche des Menschen und das Wesentliche von unserm Gut und Uebel ausmacht. Denn wer verwehrt einem Kranken, die Dinge für sich zu erwählen, die der Natur gemäß sind; die hergegen die wider die Natur sind, zu verabscheuhen? Und wie kann die äusserste Armuth einen zwingen, etwas zu thun, was einem Ordnung- und Tugendliebenden Mann nicht geziemte? Haben sich nicht Diogenes und Crates und Zeno damals als ächte Philosophen gezeigt? Haben sie nicht damals insonderheit, da sie ihre schönen Mittel an die Gelassenheit vertauschten, an ihren eigenen Beyspielen einem jeden, der Augen dazu hatte, gewiesen, welche Lebensart den Menschen die natürlichste und angemessenste, und was für ein Reichtum, ein mäßiges und sparsames Leben sey? Denn wer wird einem solchen Mann nicht gern zu essen geben, und es noch dazu mehr für eine Gunst halten, die er genieſſe, als die er erweise? Was braucht es aber

hier anderer Beyspiele? Epictet selöst, der dieses sagt, war ein Knecht, von schwächlicher Gesundheit und von Jugend auf hinkend, und legte sich dergestalt auf die äusserste Armuth, daß seine Wohnung zu Rom keines Schlosses noch Riegels bedurfte, weil er nichts darinne hatte, als den Schragen und die Matratze, worauf er schlief. Dieser Mann sagt uns: Das Hinken ist dem Fusse, aber nicht dem freyen Willen, eine Hindernis; es sey denn daß dieser selbst es dafür halten wolle. Er nimmt seine Reden aus seinem eigenen Herz und Leben her: Er sucht nicht, wie viele unter uns, nur mit solchen Vorträgen aufzutretten, von denen man sich Lob und Beyfall verspricht: Darum greifen auch die Reden dieses Mannes allen gutartigen Menschen so stark ans Herz.

Vierzehnter Abschnitt.

Bey einem jeden Zufall gieb sogleich auf dich selbst Achtung uud forsche nach, was du für ein Vermögen habest ihn zu brauchen. Siehest du eine schöne Person, so wirst du ein Vermögen finden, das hieher gehört, die Enthaltung: Kömmt dir eine schwere Arbeit auf den Hals, so wirst du die Geduld brauchbar finden. Wenn du dich so gewöhnest, so werden dich die sinnlicheu Vorstellungen nicht hinreissen.

Auslegung.

Was Epictet kurz vorher gelehrt hat, sind grosse und solche Sachen, die den meisten unmöglich vorkommen werden, man solle die Krankheiten des Leibes als ein fremdes Uebel, das uns nichts angehe, verachten, man solle es wol zu frieden seyn, daß alle Sachen in der

Welt gehen, wie sie gehen; man solle sich durch den Reitz angenehmer Vorfälle nicht entzücken, so wenig als durch unlustige sich niederschlagen lassen. Nicht ohne Ursach bemüht er sich derowegen itzt zu beweisen, daß dieses mögliche Dinge seyen, und uns hierinne gar nichts unmögliches zugemuthet werde. Er zeigt, daß die Menschen-Seele, die nicht gemacht war, allezeit in der obern Sphäre zu bleiben, wie die Engel-Seelen, und noch vielmehr die Götter-Seelen, sondern einmal in einen Körper hinabzuwandern, und mit irdischen Dingen umzugehen, von ihrem Schöpfer auch Kräfte für alle und jede Vorfälle empfangen habe, und dadurch in den Stand gesetzt sey, unter allen denselben ungeschädiget durchzukommen und die Oberhand zu behalten. Gegen Dinge, die ihr angenehm vorkommen, hat er ihr die Enthaltung gegeben. Er sagt nicht, die Mäßigkeit, sondern die Enthaltung; denn seine Ermahnung ist an solche gerichtet, die noch Lernjünger in der Philosophie sind. Von angenehmen Gegenständen werden die Leidenschaften erregt, und gerathen in einen Zwist mit der Vernunft; sie werden aber überwunden, wenn die Disciplin ihren Zweck erreicht. Hierin besteht also eigentlich das enthaltsame Leben, so wie man hergegen das, Unenthaltsamkeit nennt, wenn die Vernunft über die Leidenschaften nicht Meister wird, sondern unterliegt. Bey denen aber, welche die Lehren der Weisheit und Tugend vollkommen inne haben, stehen die Leidenschaften, welche das Kindische in uns ausmachen, sämtlich in einer so völligen und unbedingten Unterthänigkeit unter der Vernunft, daß dieselben über keine Sachen rege werden, als worüber die Vernunft es gebeut, und nur wann, und nur insoweit, sie es gebeut. Die-

ses ist denn die Mäßigkeit, die Gesundheit und die Herrschaft unsrer Denkenskraft. Denn diese wird gestümmelt, wenn sie den Leidenschaften unterliegt und von ihnen herumgerissen wird. Sie bleibt hergegen lebend und ganz, wenn sie über die Leidenschaften herrscht.

Gegen beschwerliche uud unlustige Zufälle besitzen die, welche in der Philosophie ausgelernt haben, Dapferkeit, welche die Betrübnis nicht einmal in das Vorgemach der Seele hineintretten läßt, sondern mit jeder Beschwerde sogleich den Kampf aufnimmt, und ihn unverdrossen und munter auskämpft. Denen, welche noch in der Lehrzeit sind, dient die Standhaftigkeit, welche den beschwerlichen Zufällen muthig Stand hält, und die Seele nicht zu Boden sinken läßt, sondern anhalt zu fechten, und die Streiche des Unmuths zu parieren. Denn die anhaltende Gegenwehr der Standhaftigkeit macht daß die Vernunft den Sieg erhält, und die Leidenschaft überwunden wird. Wenn dieß zu wiederholten malen mit Ueberlegung geschieht, so wird endlich die Leidenschaft gewöhnt, der Vernunft zu gehorchen, und hört auf, Kämpfe zu verursachen. Der vollendete Weise bedarf nun keiner Standhaftigkeit mehr, ihn ficht kein Unmuth oder Verdruß weiter an, er begehrt nichts, es schlägt ihm nichts fehl, er ist ohne Furcht und Abscheu vor allem, was ihm widerfahren mögte. Alle Quellen der Unlust sind folglich für ihn gestopft.

Gegen Scheltungen, sagt Epictet, wirst du die beste Vertheidigung in der Geduld finden. Denn es rührt nicht von der Scheltung an und vor sich her, daß die gescholtenen Mühe und Leid haben, sondern von dem Urtheil, welches unser Stolz, oder unser Zorn darüber fällt. Nur dieß macht, daß wir den, der uns schilt,

strafbar finden. Damit wir nun das Urtheil nicht aus Paßion über ihn fällen, müssen wir zuerst untersuchen, was das Laster des Scheltenden sey. Denn entweder schmäht er auf uns, als ein Lügner, oder aus Feindschaft. Das müssen wir ertragen, weil es uns wirklich keinen Schaden bringt. Vielleicht aber sollen wir die Bosheit des Scheltenden auch in der Betrachtung ertragen, weil er selbst an seinem freyen Willen Schaden leidet, welches gerade so viel heißt, weil er sich selbst Böses thut. Wir können aber aus der Scheltung sogar Nutzen ziehen. Ist sie unbegründet, so versteht sichs von selbst. Ist sie begründet, so zieht sie etwas böses, das wir an uns haben, hervor, welches uns entweder verborgen war, oder welches wir zwar gewußt, aber davon geglaubt haben, daß es andern unbekannt sey. Das ist hinlänglich die Anfänger in der Philosophie in Schranken zu halten, welche die niederträchtigern Paßionen noch nicht bloß um des Guten willen, sondern aus Ehrgeitz bändigen: Denn der Ehrgeitz ist zur Verbesserung der andern Leidenschaften nützlich. Darum nennt man auch den Ehrgeitz das Hembd der Seele, weil sie sich dem Ehrgeitz zu Dienst eher aller andern Paßionen entkleidet, als ihn selbst auszieht, und erst dann in der reinen Blösse der Tugend dasteht. Wir müssen uns also, sagt Epictet, so oft uns etwas von aussen vorfällt und auf äussere Dinge hinzieht, nicht durch die sinnliche Vorstellung hinreissen lassen, welche das Ding sogleich ein Gut oder Uebel nennt, auch weder Begierde noch Abscheu rege werden lassen, sondern den Secundant in uns aufsuchen, ihn zu Hülfe nehmen, und uns mit ihm und durch ihn gegen die Zufälle gut vertheidigen.

Funfzehnter Abschnitt.

Sage einmal von keiner Sache: Ich habe sie verlohren, sondern ich habe sie zurückgegeben. Ist dir dein Söhnchen gestorben? Du hast es zurückgegeben. Ist dir deine Frau gestorben? Du hast sie zurückgegeben. Ist dir dein Landgut genommen worden? Auch das ist also wieder zurückgegeben. Aber der ist doch ein Bösewicht, der es mir genommen hat. Was liegt dir daran, durch wen es der, so dirs gegeben, wieder abgefordert habe? So lange er es dir vergönnt, so trage Sorge dafür, wie für eine Sache, die einem andern angehört, wie ein Reisender für seine Herberg.

Auslegung.

Nachdem unser Philosoph gezeiget hat, wie man äussere Dinge annehmen und wie man sich in allerley Umständen und Zufällen, sie seyen angenehm oder unlustig verhalten solle, lehrt er itzt wie man sie fahren lassen, wie man über den Verlust derselben gesinnet seyn solle. Wenn einer glaubt, er verliere etwas von seinem Eigentum, so kann er nicht anderst als betrübt seyn, und sich über den beschweren, der es ihm genommen hat. Einer hingegen, der fremdes Gut zurückgiebt, betrübt sich nicht, wenn er anders nicht sehr unerkenntlich ist, und klagt sich nicht über den, der das seinige wieder nimmt. Nun sind die äussern Dinge nicht unser, und deswegen auch nicht in unsrer Gewalt, sondern nur der Trieb, die Begierde und der Abscheu sind unser, und die machen unser Gut und unser Uebel aus. Man muß demnach die äussern Dinge durchaus für fremdes Gut halten, und mit dieser Wahrheit gefaßt seyn. Wir werden aber damit gefaßt seyn, wenn wir die äussern Dinge nicht nur

mit dem Munde fremdes Gut nennen, sondern sie auch in der That dafür ansehen, und uns nicht weiter daran gewöhnen, als man sich an fremdes Gut gewöhnt. Wenn einer den Tod seines Söhnchens beweint, und sagt, er sey ihm entrissen worden, so ist klar, daß er ihn vorher als sein Eigentum angesehen hat. Wenn er derowegen den Verlust desselben eine Beraubung nennt, und darüber ungehalten ist, so ist klar, daß er sich gern, wenn er ie könnte, an dem, der es genommen hat, würde rächen. Wer es hergegen so ansieht, als wen er den Sohn eines andern zurückgegeben habe, der kränkt sich nicht und führt keine Klage wider den, der den Sohn, den er ihm gegeben hat, zurücknimmt. Man bemerke indeß auch, was uns Epictet hier beyläufig lehrt, nämlich, daß nicht nur der Gedanken durch die Worte, deren er sich bedient, seine Gesinnung ausdrückt; sondern daß auch die Worte, Gedanken und Gesinnungen beybringen. Darum rathet er uns, den äussern Dingen den Namen, fremdes Gutes, zu geben; damit uns schon der Namen anweise, dieselben als fremde Dinge zu betrachten; und daß wir vermittelst dieses Gedankens niemals anders, als mit fremden Dingen, damit umgehen. Und weil unsere Paßion für die äussern Dinge allezeit stärker würde, jemehr wir Sorge und Geschäfte damit hätten, so räth er uns, nur so viel Sorge und Mühe darauf zu wenden, als wir mit fremden Dingen zu haben pflegen. Es gebührt sich, daß wir sie nicht vernachläßigen, daß wir sie besorgen, aber nicht, als wenn sie unser Eigentum, nicht, als wenn es Dinge wären, die uns nicht könnten genommen werden, sondern so, wie Durchreisende ihre Herberg besorgen, die sie als eines andern Sache ansehen und bald wieder

abzutretten bereit sind; so lange sie aber da sind, trachten sie dieselbe so gut, als immer möglich ist, zu brauchen. Er sagt, so lange er es dir vergönnt. Man bemerke dieß: Er will, daß wir immer daran denken, die Sache sey uns von einem vergönnt und beschehrt, der sie uns auch wieder nehmen darf.

Weil aber einige zur Vergrösserung ihres Leids über die Art, wie ihnen eine Sache genommen worden, zu jammern pflegen: „Warum ist es mir auf die oder die Weise genommen worden? Warum hat mein Sohn oder meine Frau eines solchen Todes sterben müssen? Ich könnte mich eher darein schicken, wenn sie an einem Fieber gestorben wäre, und nicht an der Gicht.„ So sagt er, das ist gerade, wie wenn einer seinen Unwillen also ausstossen würde: „Warum hat mir der, der mir das Ding gegeben, dasselbe durch den, und nicht durch diesen, wieder genommen?„ Es ist doch nur billig, daß der, so dies auf die Weise, die ihm gefallen hat, gab, es auch so, wie er will, wieder nimmt. Epictet hat hier zu Exempeln des Verlusts solche Dinge genommen, für welche die Menschen am empfindlichsten sind, ein Söhngen, eine Frau. Aller andere Verlust wird in Vergleichung gegen diese auch von den gemeinsten Leuten für Kleinigkeit angesehen. Allein man muß es, wie er selbst oben gesagt hat, und unten wieder sagen wird, bey kleinen Dingen anfangen. Hat dir jemand Geld gestohlen, hat dir jemand einen Knecht, hat dir jemand das Haus genommen, oder gar alle deine Habe confiscirt, so sage nicht, ich habe sie verlohren, sondern ich habe sie zurückgegeben.

Sechszehnter u. Siebenzehnter Abschnitt.

Wenn du in der Philosophie grosse Schritte machen willst, so entschlage dich folgender Gedanken: Ich werde in Hunger und Mangel gerathen, wenn ich mein Hauswesen nicht besorge. Der Junge wird ein Taugenichts werden, wenn ich ihn nicht züchtige. Denn es ist besser ohne Kummer und Furcht verhungern, als mit unruhigem Herzen im größten Ueberfluß leben: Besser der Junge werde ein Taugenichts, als du unglückselig. Fange es derowegen bey kleinen Sachen an: Wird dir Oel verschüttet, wird dir Wein gestohlen, so sage darüber: Um diesen Preiß kauft man ein freyes Gemüth, ein ruhiges Herz. Umsonst kriegt man nichts. Rufst du deinem Junge, so denke: Es ist möglich daß er nicht kömmt, oder wenn er kömmt, nicht thut was du willst. So steht es freylich um ihn nicht gut; aber um dich steht es ganz gut, wenn es der Knecht nicht in seiner Gewalt hat, dein Gemüth zu verunruhigen.

Auslegung.

Gegen die Lehre man müsse sich um die äussern Dinge nur so, wie um fremde Dinge, die andern angehören, bekümmern, wie Reisende um die Herberg, hört er einige einwenden. Ich werde in Hunger und Mangel gerathen, wenn ich mein Hauswesen nicht besorge: Mein Knecht wird ein Taugenichts werden, wenn ich ihn nicht abstrafe. Diesen antwortet er so, daß er bey seinem anfangs gegebenen Grundsatz bleibt, wornach unser eigenes Gut und Uebel an denen Dingen liegt, die in unsrer Gewalt sind, und nicht an dem Lei-

be, nicht an äussern Dingen. Er redt aber mit Leuten, die noch in der Lehrzeit sind, die noch nicht eine solche Fertigkeit besitzen, daß sie ohne einigen Nachtheil zugleich für ihr eigenes wahres Gut und für die äussern Dinge Sorge tragen könnten. Denn das besitzen nur die, so ausgelernt haben, die sich sicher gestellt, und ihre Sinnlichkeit der Vernunft unterthänig gemacht haben, die deswegen nicht mehr zu fürchten haben, daß etwa eine Neigung zu äussern Dingen bey ihnen rege werde, daß sie von sinnlichen Trieben hingerissen und von den äussern Dingen in die Unordnung oder Unruhe gesetzt werden: Denn diese bleiben bey sich selbst, und bringen die Ordnung, die in ihnen herrscht, auch in die äussern Dinge. Denjenigen hergegen, deren Sinnlichkeit noch glühet, wäre es gefährlich, zu erlauben, sich in äussere Dinge einzulassen. Denn ihre sinnlichen Begierden sind mit den äussern Dingen noch allzu familiar, von der Vernunft noch nicht regliert, und ihr noch nicht unterwürfig: Sie würden sie also herunterziehen, und in die äussern Dinge versenken, weil sie ihr Steuerruder noch nicht zu halten wissen. Aber was Raths für den, der nun seine Philosophie studiert hat, daß der nicht zu Mangel an Brodt komme? Es ließ sich darauf antworten: Die Sparsamkeit und Genügsamkeit der Philosophen, die ihm besser ansteht, als Reichtum, wird die Verminderung seines Geldes, das er vernachläßiget, wol ertragen: Und wenn er sie auch nicht mehr aushalten möchte, so wird es nicht an Leuten fehlen, die sich eine Freude daraus machen, einen Mann zu ernähren, der sich mit wenigem vergnügt, und sich nur um der Sorge willen, die er auf sich selbst wendet, nichts mehr aus dem Geld macht. Dieses, sage ich, ließ sich antwor-

ten, und das mit Grunde. Allein die Antwort mag Epictet nicht brauchen, sie hat ihm etwas weichliches, die Tugend zeigt sich da nicht in Anstrengung ihrer Nerven, und ihre Reinigkeit leidet einen Fleck, wenn sie der äussern Dinge schlechterdings nie sollte entbehren können; Er treibt lieber die Vergleichung der Zustände auf das höchste: **Besser ist es**, sagt er, **ohne Furcht und Kummer verhungern, und seine Vollkommenheit davon tragen, als mit unruhigem Herzen in größtem Ueberfluß leben.** Denn was hilft der Ueberfluß an äussern Dingen einem Menschen, dessen Gemüth der Natur nicht gemäß ist, und der sich nur daran verderbt? Was helfen köstliche und mancherley Gerichte einem Menschen, der sie wegen seines kranken Magens ohne Schaden nicht geniessen kann? **Besser ist es, der Junge werde ein Taugenichts, als du unglückselig.** Freylich, wenn es angienge die Sorge für deine eigene Glückseligkeit mit der für deinen Knecht zu vereinigen, so wäre nichts schöner. Wenn es aber aus zween Gründen nicht seyn kann, einerseits, weil du selbst noch nicht genug gezüchtiget, einen andern nicht züchtigen kannst; anderseits, weil du, ohne dem Knecht das geringste zu nützen, dir selbst den größten Schaden thätest; so wird das beste seyn, du lassest ihn in seiner Unart, und wendest deinen Fleiß nur auf deine eigene Verbesserung. Epictet räth also dem Schüler der Philosophie, den er in den äussersten Umständen setzt, er solle lieber Hunger sterben, als wegen Bemühungen um äussere Dinge in der Philosophie zurückbleiben, und er soll sich um den Jung nichts bekümmern, wenn es so kömmt, daß nothwendig entweder derselbe ein Taugenichts, oder er selber ein Unglückseliger, werden muß. Indeß richtet er sich gut

nach

nach den Kräften des Lernjüngers, da er den Rath giebt, in der Beurtheilung der Dinge bey kleinen anzufangen. Denn die Uebung an Dingen, die unsern Kräften angemessen sind, ist beydes sicher und ersprieslich. Wenn hergegen einer Dinge, die seinen Kräften angemessen sind, als leicht verachten, und verschüttetes Oel oder gestohlnen Wein für eine zu geringe Uebung in der Gleichgültigkeit halten wollte, wenn er auf einmal einen Sprung auf Dinge, die weit über seine Kräfte sind, machen wollte, so wird er weder diesen, weil er nicht durch die Stafel zu denselben hinangestiegen, gewachsen seyn, noch durch jene, die er verachtet hat, Progresse machen. Setze, es ahme einer, der sich nicht an kleinen Sachen geübet hat, den Crates nach, und werfe einsmals all seine Hab und Gut weg, wie wird er sicher seyn, daß er nicht bald Reue spiele, und sein Lebenlang dem vorigen Reichtum wieder nachstrebe? Denn wenn ein Crates, ein Diogenes, ein Zeno, oder ein anderer einsmals auf die strengste Sparsamkeit und auf die vollkommenste natürliche Lebensart einen Sprung gemacht hat, so ist dieses etwas seltenes, und es ist sehr unsicher, ausserordentlichen Männern es gleich thun wollen, wenn man selbst nichts ausserordentliches, sondern einer vom gemeinen Haufen ist.

Nachdem nun Epictet gesagt, wie wir die Verminderung Hab und Gutes zu verachten, die Uebung zum Behuf unsrer Progresse darinn in kleinen Dingen anfangen sollen; so lehrt er weiter, wie wir uns üben sollen, die Nichtswürdigkeit des Gesindes zu verachten, und darüber nicht unruhig zu werden, wie auch dieß bey Kleinigkeiten anzufangen sey. Du mußt dir einbilden, sagt er, der Knecht höre nicht darauf, wenn du ihm

rufst, oder wenn er darauf hört, so thue er doch nicht was du ihm befiehlst. Du mußt dir vorher in Sinn nehmen, es soll ihm nicht zu lieb werden, daß ich in Affect gerathe. Denn unversehene Fälle verunruhigen die Anfänger in der Philosophie am meisten, bringen sie ausser sich, und machen sie ihres Standes vergessen: Betrachten sie aber die Fälle vorher, so macht sie das wachsam und eingedenk; sie gewöhnen sich dadurch und machen sich gefaßt, auf Fälle, die sonst der Vorstellung und Erwartung schwer fallen. Was es aber für ein Unterschied sey in Ertragung der Zufälle, wenn man auf dieselben gefaßt, und wenn man nicht gefaßt ist, begreift ein jeder. Und dieß gilt von allen unerwarteten Zufällen durchaus, es mögen traurige oder freudige seyn. Traurige, die einsmals kommen, bestürmen die Phantasie und treiben sie herum, und machen, daß sich der Geist vom Leib nicht mehr unterscheidet. Wenn hergegen freudige einsmals kommen, so ergießt sich die Empfindung durch die ganze Seele, hält uns von allen ernsthaften Gedanken ab, und zerstreut die ganze Stärke des Geistes; weswegen denn auch beyderley, obschon einander ganz entgegengesetzte Zufälle, die gleichen Symptomen haben, Ohnmachten, Schauder und gichterische Zuckungen, die oft das Leben kosten. Das ist für sich klar.

Epictet giebt uns den Rath, wenn sich unsere Mittel vermindern, darüber zu sagen: **Um diesen Preiß kauft man ein freyes Gemüth, ein ruhiges Herz: Umsonst kriegt man nichts**; und in Ansehung der Bedienten giebt er den Rath: **Wir sollen, wenn wir einem Knecht rufen, uns vorher vorstellen, er werde entweder gar nicht darauf hören, oder wenn er darauf**

hört, doch nicht thun was man ihm befiehlt. Wir merken hierüber an, daß sich diese beyden Räthe gar wol verwechseln lassen, und einer wie der andere in beyderley Fällen brauchbar ist: Denn auch die Vermindrung unsrer Mittel sollen wir uns vorher vormahlen, und zum voraus erwarten; und auch in dem Fall, da der Knecht kein Gehör giebt, oder nicht thut, was wir ihm befehlen, nur sagen: Um diesen Preiß kauft man ein freyes Gemüth, ein ruhiges Herz: Umsonst kriegt man nichts. Vielleicht aber war seine Meynung, auf so geringe Fälle, als da uns Oel verschüttet oder Wein gestohlen wird, brauche es keiner Vorbereitung, und es sey schon genug, wenn sich so was zuträgt, das darüber zu sagen; und bey solchen Kleinigkeiten sey die blosse Vergleichung derselben mit dem, was man dafür gewinnt, schon hinreichend, die Seele zu rühren, da man, wenn man nur will, gegen den Verlust so geringer Sachen, als Oel oder Wein sind, ein freyes Gemüth und ein ruhiges Herz gewinnen kann; und das zwar nicht bloß für einmal, sondern als eine daurende Gemüthsverfassung, wenn man sich auf diesen Handel recht versteht. Wer wollte nicht gern, wie Diomedes beym Homer, ehrene an goldene Waffen tauschen? Wer wollte nicht gern, wenn er je gesunden Verstand hat, die größten Güter der Seele, um den Verlust äusserer Dinge kaufen? Zuweilen darf er sie nicht einmal verlieren, sondern es ist schon genug, wenn er gefaßt ist, solche gleichgültige Dinge zu verlieren.

Achtzehnter Abschnitt.

Wenn du in der Philosophie zunehmen willst, so ertrag es, daß man dich in Ansehung der äussern

Dinge für einen einfältigen und für einen Thor halte.

Auslegung.

Viele Menschen geben sich um die äussern Dinge nicht bloß deswegen Mühe, damit sie sich mit den Nothwendigkeiten des Lebens versehen, sondern auch darum, daß man sie nicht für Taugenichts oder Einfältige ansehe. Mit dieser Vorstellung nimmt es Epictet hier auf, und räth dem Schüler der Philosophie, der zuzunehmen begehrt, er solle sich um dieser Vorstellung willen nicht mit den äussern Dingen abgeben, und die innern darüber verabsäumen Denn wie wäre das, wenn man wirklich ein Thor bliebe, nur damit man nicht von den Thoren für einen Thor angesehen werde? Man gewöhne sich, nicht nach den Urtheilen der Thoren leben zu wollen, und sich nicht daran zu kehren, was sie von uns halten, sondern die gesunde Vernunft zu fragen, und sich nach dem Urtheil deren, die ihr nachleben, zu richten, und so nur solche Dinge zu verwalten, die uns wesentlich angehen. Das wird schon ein grosses beytragen, dir zu der natürlichen Lebensart zu verhelfen, die dem vernünftigen Geschöpf dem Menschen geziemet.

Laß es dich nicht anfechten im Ruf eines geschickten Mannes zu stehen; und wenn du wirklich bey einigen für einen Mann paßirtest, der etwas wäre, so setze ein Mißtrauen in dich selbst. Denn du sollst wissen, daß es keine so leichte Sache ist, die Sorge um die natürliche Rechtschaffenheit des Willens, mit der Sorge um äusserliche Wohlfahrt zu vereinbaren, und daß, wer dem einen recht obliegt, nothwendig das andere vernachläßigen muß.

Epictet schärft es zu wiederhohlten malen ein, die

Seele seines Schülers müsse ihre ganze Aufmerksamkeit, besonders währender Lehrzeit, auf sich selbst richten. Da nun die Sorge für äussere Dinge nicht das einzige ist, was die Seele auf äussere Dinge zieht, sondern Eitelkeit und Ehrgeitz dieß eben so sehr thut, und denen die schon einige Progresse gemacht haben, sehr in Weg kömmt; so befiehlt er, auch diese von der Wurzel auszureuten, da er sagt: **Laß es dich nicht anfechten im Ruf eines geschickten Mannes zu stehen.** Er will damit nicht die Bestrebung nach Wissenschaft hemmen, sondern nur die Begierde in einem Ruf zu stehen, hintertreiben: Denn diese bläht die Seele auf, und zieht sie auf das äussere; sie läßt sie nur für die Welt, nicht mehr für sich selbst leben; sie macht, daß sie mit der Achtung, worinn sie bey andern steht, zufrieden, den Weg nach der wahren Wissenschaft nicht weiter fortsetzt. Er sagt aber mit Fleiß nicht: **Stehe nicht in dem Ruf eines geschickten Mannes**, sondern: **Laß dich den Ruf eines geschickten Mannes nicht anfechten.** Denn der Ruf oder die Achtung, worinn wir bey andern stehen, ist nicht unser Werk, und steht nicht in unsrer Gewalt; aber dieselbe zu begehren und darnach zu trachten, das hängt von uns ab. Weil wir aber oft auch ohne unser Gesuch bey andern in einigem Rufe sind, so sagt er: **Setze in solchem Falle ein Mißtrauen in dich selbst.** Dieß wird uns dazu dienen, daß wir uns nicht an das Urtheil der Leute lassen, und damit vergnügt die Bemühung um grössere Zunahme für überflüßig halten. Es ist klar, daß denen, die noch Lernjünger in der Philosophie sind, das Mißtrauen gegen sich selbst bey den vortheilhaften Meynungen, die man von ihnen hegt, sehr wol ansteht. Denn einer, der zu vollkommner Wis-

senschaft gelangt ist, bedarf keines Mißtrauens gegen sich selbst, weil er im Stand ist, sich selbst sicher und gründlich zu beurtheilen. Es sind aber neben dem Ruf der Wissenschaft noch mehrere Arten des Rufes: Man kann auch in dem Rufe eines mäßigen oder gerechten, oder tapfern, oder klugen Mannes seyn, mit einem Wort für einen Mann paßieren, der irgend eine Tugend oder politische Geschicklichkeit und ausserordentliche Verdienste besitze. Dieses alles hat er in das Wörtchen etwas zusammengefaßt, da er sagt: **Wenn du auch bey einigen für einen Mann paßirtest, der etwas wäre.** Er fügt endlich den Grund bey, der nicht nur zu dem was hier gesagt worden, sondern auch zu dem, was er oben von der Sorgfalt für die innern Dinge gesagt hat, gehört: Weil es für einen Schüler der Weisheit keine so leichte Sache ist, für seinen Willen Sorge zu tragen, daß er sich stets der Natur gemäß verhalte, und zugleich nach äussern Dingen, nach Reichtum oder Ehre, zu streben. Denn die Bewahrung des Willens in einem natürlichen Zustande, besteht in einem emsigen Fleisse auf die Dinge, die in unsrer Gewalt und in der Verachtung deren die nicht in unsrer Gewalt sind. Die Beeiferung für äussere Dinge hat einen gerade entgegengesetzten Zweck. Darum ist es für den Lernjünger in der Philosophie keine leichte Sache beydes zu thun: (Aus Behutsamkeit sagt er nicht, es ist unmöglich, sondern, es ist keine leichte Sache, weil es auch seltene Genien und grosse Seelen giebt, die sich mit ausserordentlich vielem befassen können.) Sondern wenn du in dem einem glücklich fortkommen willst, mußt du das andere schlechterdings aus der Acht setzen.

Neunzehnter Abschnitt.

Wenn du wolltest, daß deine Frau, deine Kinder, deine Freunde immerdar lebten, so bist du ein Thor. Denn so wolltest du, daß die Dinge, die nicht in deiner Gewalt stehen, in deiner Gewalt stühnden, und daß Dinge, die eines andern sind, dein wären. Du wärest ebenfalls ein Narr, wenn du wolltest, daß dein Knecht nichts böses thäte: Denn daß hiesse wollen, daß das böse nichts böses, sondern etwas anders wäre. Wenn du hergegen wolltest, daß dir nie fehlschläge, was du begehrst, so ist das möglich. Uebe dich derowegen in dem, was möglich ist.

Auslegung.

Was unsrer Mühe werth seyn soll, muß erstens etwas seyn, das sich zu Stand bringen läßt: Denn der ist ein Thor, der sich mit unmöglichen Dingen abgiebt: Zweytens etwas, das uns angeht: Denn es ist sehr überflüßig, sich in fremde Sachen zu mischen: Drittens muß es eine Sache von einigem Werth und Erheblichkeit seyn, etwas dessen man sicher sey und das Bestand habe: Denn welcher vernünftige Mensch wird sich mit geringer, nichtswerthiger und fauler Waare schleppen? Da nun Epictet den Schüler der Philosophie von der Beschäftigung mit äussern Dingen abwendig machen will, fußt er auf den von anfang angenommenen Unterschied der Dinge, da einige in unsrer Gewalt, andere nicht in unsrer Gewalt sind, und zeigt, daß die äussern Dinge fremd und nicht unser seyen. Was aber fremd und nicht unser ist, das steht wie bewiesen worden, nicht in unsrer Gewalt. Wer derowegen gern hätte, daß sein Weib, seine Kinder, seine Freunde immerdar lebten, der hätte gern et-

was und trachtet nach etwas, das nicht in seiner Gewalt steht; weswegen es auch geradezu unmöglich ist, es zu erhalten. Denn worüber wir nicht Meister sind, das können wir uns durchaus nicht verschaffen, sondern es steht bey denen, es uns zu verschaffen, die Herren darüber sind. Die äussern Dinge sind aber auch ihrer Natur nach gering und verwelklich und leicht zu verlieren. Denn alles, was sterblich ist, muß nothwendig sterben, wenn die fatale Stunde kömmt. Aus gleichem Grunde sagt er auch, wer haben will, daß sein Knecht zuweilen sich selbst übertreffe, (und so geht es uns oft, die wir so leicht auf unsere Dienstboten wegen ihrer Fehler ungehalten werden) der ist ein Narr, weil er unmögliche Dinge will. Denn es ist eine Unmöglichkeit, daß eine Seele, die lediglich nach ihren blinden Trieben lebt, eine verdorbene Seele, die nicht anders als fehlerhaft handeln kann, doch auch solche Handlungen hervorbringe, die ihrem verdorbenen Zustande gar nicht natürlich sind. Es kann derowegen anders nicht seyn, als daß der, so nach unmöglichen, fremden, hinfälligen und ganz unsichern Dingen trachtet, nicht erlange, was er will, und dann darüber daß er es nicht erlangt, in Verdruß und Leid gerathe. Wenn wir derowegen das Ziel unserer Wünsche und Bemühungen niemals verfehlen wollen, so laßt uns dieselben auf die Dinge richten, die in unsrer Gewalt sind. Es ist aber in unsrer Gewalt nur solche Dinge zu begehren, die unsrer Natur angemessen und eigentlich für uns sind. Laßt uns also darauf und nicht auf die äussern Dinge unsern Fleiß anwenden.

Zwanzigster Abschnitt.

Der ist unser Herr, wer es in seiner Macht

hat, uns zu gewähren, oder zu entziehen, was wir wollen, oder nicht wollen. Wer hiemit frey seyn will, der muß nichts verlangen und nichts scheuen, was in irgend eines andern Gewalt steht; sonst ist er nothwendiger Weise desselben Knecht.

Auslegung.

Auch hier werden die äussern Dinge und die Neigung zu denselben herunter gemachet. Nicht nur gerathen wir in Verdruß und Betrübniß, wenn wir nicht erlangen, was wir wünschen und wenn uns wiederfährt, was wir scheuen; sondern wir kommen sogar in die Nothwendigkeit, Knechte zu seyn, und zwar nicht nur eines, sondern vieler und oft strenger Herren. Denn der ist unser Herr und Gebieter, sagt er, der es in seiner Macht hat, uns zu gewähren oder zu entziehen, was wir wollen oder nicht wollen. Wir schmiegen uns unter die welche uns unsers Verlangens gewähren können, wir machen uns ihnen unterthänig und auf eine knechtische Weise dienstbar, damit sie uns geben, was wir wünschen. Wir schmeicheln denen mit Furcht, die uns nehmen können, was wir haben; wir zittern vor dem, und fuchsschwänzen dem, als unserm Gebieter, der es in seiner Macht hat, uns das zu thun, was wir verabscheuen, damit er es uns nicht thue, oder der uns etwas nehmen kann, damit er es uns nicht nehme. Nun ist klar, daß die äussern und fremden Dinge diejenigen sind, welche andre in ihrer Macht haben, uns zu geben oder zu nehmen. Denn über unsere Sachen sind wir Herren, und sie stehen in unsrer Gewalt. Wenn derowegen die Freyheit ein Gut ist, und wir gerne frey und nicht Sclaven wären; so laßt uns nichts begehren oder

verabscheuhen, was in andrer Leute Gewalt steht, sonst werden wir nothwendiger Weise in mehrerm Sinne, Knechte; Knechte, damit wir erlangen, wornach unsere Begierde geht, und dasselbe uns nicht entzogen werde; Knechte, damit wir das ablehnen, was wir scheuhen, und dasselbe uns nicht wiederfahre. Man bemerke aber, daß wir an jeder Sache einen doppelten Herrn haben, einen äussern und einen innern. Denn wenn die sinnliche Begierde die Vernunft, das ist uns selbst, deren Wesen in der Vernunft besteht, auf ihre Seite gezogen und gefangen genommen hat, so dient sie alsdann mit derselben dem äussern Herrn, so daß wir nicht nur Knechte, sondern der Knechte Knechte sind. Nebendem sind andre Knechte zuweilen, wenigstens wenn sie schlafen von ihren Herren entfernt, und geniessen einiger Frist. Wir hergegen sind auch im Schlafe den ausschweifenden, ungerechten und ungeheuren Befehlen dieser strengen Herren unterworfen, und haben keine Frist mehr, wenn wir ihnen unterthänig worden sind, sondern werden von ihnen bald durch Werke, bald durch Worte bald durch sinnliche Vorstellungen in rasende Bewegung gesetzt. Und, was noch das schlimmste ist, da die gescheutern von den Knechten den ungereimten Befehlen ihrer Herren mit Unwillen folgen, so gehorchen wir hergegen den unsrigen mit Wohlgefallen und sind auf Mittel und Wege erfindsam, das zu erlangen oder zu vermeiden, was sie uns doch allemal zu unserm Schaden und Nachtheil befehlen.

Ein u. zwanzigster Abschnitt.

Denke daran, daß du dich in dem Leben, wie an einer Mahlzeit aufführen mußt; wird herum-

geboten und kömmt es an dich, so magst du anständig darnach langen und davon nehmen. Geht es weg, so halt es nicht auf. Ist es noch nicht bey dir, so eile ihm nicht mit ungestümer Begierde entgegen, sondern warte, bis es an dich kömmt. Verhalte dich auf die Weise auch in Ansehung der Kinder, des Weibes, der Würden, des Reichtums; so wirst du einmal ein würdiger Gast der Götter seyn. Nimmst du aber von diesen Sachen, wenn sie dir wirklich angeboten werden, nicht, sondern thust großmüthige Verzicht darauf, so wirst du nicht nur ein Gast, sondern ein Mitregent der Götter seyn. So machte es Diogenes, Heraklitus, und einige ihresgleichen, die deswegen mit Recht göttliche Männer, wie sie es wirklich waren, genennt wurden.

Auslegung.

Nachdem er der Lernjünger Neigung zu äussern Dingen auf verschiedene Weise gezäumt hat, so sagt er itzo, (damit man nicht meyne, er wolle von allen ohne Unterschied abmahnen), welche äussern Dinge man annehmen und wie man sie annehmen soll. Oben hat er gesagt, daß nothwendige Dinge, und solche, die sonst dem Leben nützlich sind, anzunehmen seyen; jedoch nur in der Durchreise, und so, daß man allezeit ein Aug auf das Schiff habe. Hier erinnert er, daß man, was uns von diesen Sachen vergönnt wird, mit Anstand annehmen soll, seyen es nun Kinder, oder Würde, oder Reichtümer, oder etwas dergleichen; daß sich die Begierde nicht darnach ausstrecken müsse. Wenn sie uns aber, nachdem sie zu Theil worden, wieder genommen werden, (denn dieß, glaube ich, will das, Geht es weg, sagen,) so halte sie nicht an, sagt er,

das heißt, zwinge sie nicht zu bleiben, und sey über die Wegnehmung nicht unwillig. Kommen sie noch nicht an dich, so begehre sie auch nicht, und laß sie überall nicht in deine Sinnen und Gedanken kommen; als worüber du nur deiner selbst und deines Zunehmens vergessen würdest. Werden sie dir aber vergönnt, sagt er, so fahre nicht also ganz mit rasender Freude und heißhungrig darüber her, sondern empfange sie mit Anstand und Bescheidenheit, nur wie man zu sagen pflegt, mit dem äussersten deines Fingers, damit du Meister über sie bleibest, und sie auf die rechte Weise brauchen könnest, allezeit über dieselben erhaben, niemals darinn versunken.

Er vergleicht hier die Gesellschaft der Menschen, einem Gastmahl; und Gott dem Gastgeber, der sie zusammen eingeladen hat. Da genießt ein jeder seinen bescheidenen Theil, der seinem Appetit zuträglich ist; der eine mit Anstand, seiner Natur und der Absicht des Gastgebers gemäß, und ist ihm denn auch ein angenehmer Gast; der andre auf eine unordentliche und unartige Weise, die weder ihm selbst nützlich, noch dem Gastgeber gefällig ist. Nimmst du aber, sagt er, einige dieser äussern Dingen, die von dem Pöbel so groß geachtet werden, nicht an, da sie dir wirklich vergönnt werden, sondern thust Verzicht auf dieselben, wie ein Crates, wie ein Diogenes gethan hat, (denn als Alexander diesen frug, was er von ihm verlange, sagte er, daß du mir nicht vor der Sonne stehst: Denn er wärmte sich eben. Worüber Alexander die grosse Seele des Mannes so sehr bewundert hat, daß er wünschte, wenn es möglich wäre, Diogenes zu werden, wo nicht Alexander zu bleiben.) Nimmst du, sagt er, diese Dinge, obwol sie

dir vergönnt sind, nicht an, sondern verachtest sie, und schwingst dich in das erhabene Leben, das über die irdischen und vergänglichen Dinge hinaus ist; so bist du nicht nur ein Gast der Götter, sondern ihr Mitherrscher. Denn die Vorsehung der Götter, die das irdische Leben der Menschen besorgt, macht diejenigen, welche sich in demselben nach ihren Absichten betragen, zu ihren Haus- und Tischgenossen. Die Erhabenheit aber und hohe Vortreflichkeit (denn was königlich herrscht, ist über das unterthänige erhaben) beruft die Götter- nachahmenden Seelen, mit ihnen zu herrschen. Denn sie schweben alsdann in der Höhe, sie regieren mit ihnen das Ganze, und stehen nicht mehr mit demselben in der Reihe der Unterthanen.

Darum waren Heraklitus und Diogenes, die diese Dinge verachtet haben, wirklich göttliche Männer, und wurden mit Recht so genennt. Denn die sind göttlich, deren Leben die höchste Vollkommenheit ihrer Natur behauptet. Denn was in einer jeden Sache das höchste ist, ist etwas göttliches, weil das höchste und vollkommenste aller Wesen Gott ist.

Zwey u. zwanzigster Abschnitt.

Siehst du jemand in Trauer und Thränen, daß ihm ein Sohn in die Fremde verreist, oder daß er um Haab und Gut kommen ist, so nimm dich in Acht, daß dich das sinnliche Bild nicht verführe, als ob diesen Menschen wegen dieser äussern Zufälle wahre Uebel betroffen hätten; sondern mache alsobald den bekannten Unterschied bey dir selbst, und sey mit den Gedanken gefaßt: Das was ihn plagt, ist nicht das Begegnis; denn einen andern plagt es

nicht, sondern die Meynung, die er davon hat. Indeß laß dir nicht zuwider seyn, dich in Worten zu ihm herabzulassen, und auch wol etwa mit ihm zu seufzen. Doch nimm dich in Acht, daß du nicht von Herzens Grund seufzest.

Auslegung.

Wie wir in äussern Dingen, die uns begehrenswerth dünken, nicht schnell seyn, und sogleich zugreifen, sondern denken sollen, daß darinn, sey es auch, was es wolle, unser wahres Gut nicht bestehe; also müssen wir auch in Ansehung der äussern Dinge, die uns verabscheuenswerth dünken, vest seyn; weil unsere wahre Uebel eben so wenig in äussern Dingen bestehen. Siehst du, sagt er derowegen, jemand in Trauer, daß ihm ein Sohn gestorben, oder in die Fremde verreist ist, oder daß er um Haab und Gut kommen ist, so verführe dich das sinnliche Bild nicht, als hätten diesen Menschen mit diesen äussern Zufällen wahre Uebel betroffen. Denn unsere Uebel, wie unsere Güter, bestehen nicht in äussern Dingen. Warum plagt denn diesen Traurenden sein Begegnis, als wenn es ein Uebel wäre? Denn es ist es doch seiner Natur nach nicht, sonst würde es alle plagen, denen es begegnet; so wie das, was von Natur warm ist, allen warm giebt, die es berühren.

Als aber Anaxagoras vernahm, daß sein Sohn gestorben sey, sagte er so geruhig, als großmüthig: Ich wußte wohl, daß ich einen sterblichen Sohn erzeuget habe. Was plagt denn diesen? Die Meynung, die er von dem Begegnis hat, daß es ein Uebel sey; das ist es, was ihn plagt. Die Meynung aber ist eines von denen Dingen, die an uns liegen. Es plagt ihn also

ein wirkliches Uebel, dasselbe aber rührt nicht von einem äussern Dinge, sondern von einem solchen her, das in unsrer Gewalt steht; denn es liegt an uns, von dem, was uns begegnet, uns solche oder solche Begriffe zu machen.

Wie aber? soll denn ein guter Mann kein Mitleid haben mit Betrübten? Soll er sie, weil er ihre Meynung verwirft, hintansetzen? Gar nicht, sondern er soll sich mit ihnen wol vertragen, und bis auf einen gewissen Grad sich zu ihnen herablassen; so daß er ihnen ein Wort des Mitleids sage, und wenn es seyn muß, mit ihnen seufze, uud zwar ohne Verstellung. Denn einem guten Mann geziemt es nicht, sich zu verstellen. Er mag aber darüber seufzen, daß die Menschen so schwach sind, dergleichen Dinge für beseufzenswerth zu halten. Er muß indeß das rechte Maaß der Gefälligkeit oder Herablassung in Acht nehmen, damit er nicht vom Mitleiden zuweit geführt werde, und selbst auch im Grunde seines Herzens über das Begegnis seufze; denn so wäre er auch nicht mehr im Stande, Traurenden Hülfe zu schaffen: Denn wer einem in einer Noth beystehen, und ihm heraushelfen will, der muß sich auf einen gewissen Grad zu ihm herablassen, aber doch auch auf vestem und sicherm Fuß stehen. Einer, der ins Wasser gefallen ist, wird von dem so wenig herausgezogen werden, der sich von seiner Stelle nicht entwegt, als von dem, der sich mit ihm von dem Strohme hinreissen läßt. Also wer sich über alle menschliche Zufälle emporgeschwungen hat, wird für einen gefühllosen gehalten, und findt keinen Glauben bey den Leidenden; und wer sich im Gegentheil von einem Affect auch hat überwinden lassen, hat selbst vonnöthen, daß man ihm zu Hülfe komme.

Drey u. zwanzigster Abschnitt.

Denke daran, daß du eine Person, eines solchen Schauspiels spielest, wie der Poet eines hat machen wollen, eines kurzen, wenn er ein kurzes, eines langen, wenn er ein langes hat machen wollen. Hat er dir die Rolle eines Armen gegeben; so schau, daß du diese gut spielest; so auch, wenn du einen Lahmen, einen Regent, einen gemeinen Mann agieren sollst. Denn nur dieß kömmt dir zu, daß du die gegebene Rolle wol spielest; die Wahl derselben steht bey einem andern.

Auslegung.

Oben hat er das Leben hier auf Erden und den Genuß der äussern Dinge einem Gastmahl, und Gott, der sie giebt, dem Gastgeber vergliechen. Er hat uns unter der Vorstellung, wie wir da Meister seyen, zu nehmen oder nicht zu nehmen, eine Lection für unsere Begierde gegeben, wie sich diese, sowol als unsere Wahl, gegen die äussern Dinge, die gegenwärtigen, die vergangenen und die künftigen zu verhalten habe. Denn auch an den Gastgeboten nimmt ein jeder von dem, was aufgetragen wird, nach seinem freyen Belieben * Hier aber vergleicht er das Leben einem Theater, und die, so dasselbe führen, den Personen des Schauspiels; und Gott stellt er unter dem Bild des Directors oder des Verfassers des Schauspiels vor. Da steht es nicht bey uns, die Rolle, die uns zugeordnet wird, anzunehmen, oder auszuschlagen: Wir müssen sie schlechterdings übernehmen: So ist es mit vielen Dingen, die von dem Schicksal abhangen, bewandt. Es steht an uns, den Reichtum nicht anzunehmen; aber Armuth oder Krankheit abzulehnen, steht

nicht

nicht ganz an uns. Keine Herren oder Regenten zu seyn, steht in unsrer Gewalt, aber keine Knechte und Unterthanen zu seyn, steht nicht in unsrer Gewalt. In Ansehung dieser Zustände ist die Art, wie wir uns darin betragen, dasjenige, was in unsrer Gewalt steht, und unser Gut oder Uebel hängt hierinfalls, wie gesagt, nicht von unsrem annehmen oder nicht annehmen ab, sondern von unserm Verhalten dabey, welches in unsrer Gewalt steht, in der guten oder schlechten Gemüthsverfassung. Denn es steht in unsrer Gewalt, in Krankheit oder in Armuth uns wol zu betragen; und überhaupt mit dem, was wir, sey es aus freyer Wahl, oder aus Nothwendigkeit, angenommen haben, wol umzugehen. So wie im Theater die Auswahl der jedem Actör angemessenen Rolle, der Rolle eines Königs, oder eines Knechts, oder eines Rasenden, wie des Orestes, dem Poet zukömmt, der die Beschaffenheit jeder Rolle, und jeden Actör am besten kennt; die gegebene Rolle aber gut zu spielen, dem gewählten Actör zusteht. Daher denn oft ein Knecht, oder ein Armer, oder ein Rasender in dem Schauspiel Beyfall erhält, ein Reicher, ein Feldherr, ein König hergegen ausgezischet wird, wenn jene ihre gegebene Rolle gut, diese schlecht spielen; weil jene sich cultiviert, diese sich vernachläßiget haben. So geht es auch in dem Leben. Wie manchem König, wie manchem Reichen, Gesunden und Starken ist Epictet, der Sclave, dieser Arme und Lahme, sowol von Gott, dem Urheber und Director des Schauspiels des Lebens, als von den Zuschauern vorgezogen worden! weil er die ihm gegebene Person gut und nach den Absichten des Meisters gespielt, und das, was von ihm abhieng, wol verwaltet hat? Hierann liegt der Menschen Gut oder Uebel,

und was ihnen bey vernünftigen Leuten Lob oder Tadel bringt.

Vier u. zwanzigster Abschnitt.

Wenn ein Rabe Unglück gekrähet hat, so soll die sinnliche Vorstellung der Sache, dich nicht verführen. Mache sogleich den bekannten Unterschied bey dir selbst, und sage: Keine dieser Vorbedeutungen gilt mir, sondern meinem hinfälligen Leibe, meiner vergänglichen Habschaft, dem Winde meines Rufes, meinen Kindern, meinem Weibe; mir ist lauter Glück prophezeyt, wenn ich will. Denn was sich immer von diesem Vorbedeuteten zutrage, so steht es bey mir, Vortheil daraus zu ziehen.

Auslegung.

Dieses Kapitel würde meines Bedünkens an seinem rechten Ort stehen, wenn es vor dem nächst vorhergehenden stühnde, und auf das folgte, welches anfängt: Siehst du jemand im Trauer und Thränen ꝛc. denn nachdem er in demselben gesagt hat, man müsse keinen Antheil nehmen an der Betrübnis deren, die wegen Verlustes eines äussern Dinges meynen, es habe sie ein Uebel betroffen, und man müsse sich nicht verführen lassen zu meynen, daß solche Leute wirklich ein Uebel betroffen habe; denn das Wesen des Guten und des Uebels liege nur in solchen Dingen, die in unsrer Gewalt stehen: So sagt er itzt, wenn dir auch ein Rabe, ein Zeichen oder eine Wahrsagung irgend ein Uebel zu bedeuten scheint, so laß dich auch da nicht verführen, sondern gedenke, daß dein Gut und Uebel von körperlichen und äussern Dingen unabhänglich und ganz in deiner

Gewalt sey. Wenn du derowegen nicht willst unglücklich seyn, so laß die vorbedeuteten Unglücke nicht dir vorbedeutet seyn, sondern deinem hinfälligen Leib, dem Wind deiner Ehre, deinen Mitteln, deinem Weib, deinen Kindern: Dir ist lauter Glück prophezeyt, wenn du nur selbst willst, weil dein Gutes und dein Uebel in deiner Macht steht. Es ist möglich, daß diese anscheinenden Uebel, welche die äussern Dinge treffen, dir sogar Nutzen bringen, und zwar um so viel grössern Nutzen, je grössere Uebel sie scheinen; wenn du dich unter denselben wol beträgst. Wären sie wahre Uebel für dich, so würden sie dir lauter Schaden, keinen Nutzen bringen. Wenn es hiemit möglich ist, daß du Nutzen daraus ziehst, so wird dir auch kein Uebel geschehen; wenn du nicht selbst willst: Und alle die Zeichen, die dir Unglück zu bedeuten scheinen, gelten, wenn du willst, nicht dir, sondern einem der Dinge, die um dich her sind.

Fünf u. zwanzigster Abschnitt.

Du kannst unüberwindlich seyn, wenn du dich in keinen Kampf einläßt, wo der Sieg nicht in deiner Gewalt ist.

Auslegung.

Von dem, was er so eben gesagt hat: „ Es giebt keine bösen Vorbedeutungen, die dir gelten, wenn du nicht „ selbst willst: Es steht also in deiner Gewalt nicht unglücklich zu seyn; „ davon giebt er hier auf eine etwas versteckte Art Grund und Beweis. Es stehet ja in deiner Gewalt niemals mit äussern Dingen anzubinden, oder einen Kampf aufzunehmen, Verlangen darnach oder Furcht davor zu haben, wobey du nothwendiger Weise

zuweilen untenliegen mußt, da dir entweder fehl schlüge, was du verlangt, oder widerführe was du gefürchtet hast. So gieb dich denn nur mit denen Dingen ab, über die du Herr und Meister bist, und wo du sicher bist, daß weder dein Verlangen, noch deine Furcht ihres Zweckes verfehle: Das ist eben soviel, als wo es in deiner Gewalt ist, niemal überwunden zu werden, und allezeit unüberwindlich zu bleiben. Wenn aber dieses ist, so ist klar, daß es auch in deiner Gewalt stehe, daß dir nie kein Uebel geschehe. Denn wem ein Uebel geschieht, der wird von dem Uebel überwunden. Steht es aber in deiner Gewalt, daß dir kein Uebel geschehe, so muß es auch in deiner Gewalt stehen, daß keine schlimme Vorbedeutung dir gelte. Er hat hiemit Grund gehabt zu sagen: Keine böse Vorbedeutung gilt dir, wenn du nicht selbst willst; d. i. wenn du dich nicht in einen Kampf einlässest, wo der Sieg nicht in deiner Gewalt stühnde, d. i. wenn du Gut und Uebel nicht in äussern Dingen setzest.

Sechs u. zwanzigster Abschnitt.

Nimm dich hiemit in Acht, wenn du jemand in Würden, in Macht, oder sonst in Ansehen siehst, daß du nicht von der sinnlichen Vorstellung hingerissen ihn glücklich preisest; denn wenn die wahren Güter Dinge sind, die in unsrer Gewalt stehen, so wird hier kein Neid, keine Eifersucht Statt finden, und du wirst für deine Person weder ein General, noch ein Gouverneur, noch ein Syndik, sondern nur frey zu seyn wünschen. Dazu ist ein einziger Weg, die Verachtung der Dinge, die nicht in unsrer Gewalt stehen.

Auslegung.

Nachdem er gesagt, daß derjenige unüberwindlich sey, der mit keinen Dingen, die nicht in unserer Gewalt sind, Kampf aufnimmt; die Exempel aber deren, die durch äussere Dinge glücklich geworden zu seyn scheinen, und der Neid und die Eifersucht auf dieselben, doch keinen geringen Hang nach diesen äussern Dingen erregen möchten; so zeigt er itzt ganz kurz, daß keiner von denen, die das wahre Gut des Menschen suchen, jemals neidisch oder eifersüchtig sey: Denn wenn das wahre Gut des Menschen in Dingen besteht, die in unsrer Gewalt sind; diejenigen aber, welche hohen Rang, oder Macht, oder Ansehen bey dem Pöbel besitzen, nicht solche Sachen haben, die in unsrer Gewalt sind; so ist klar, daß dieselben auch das dem Menschen eigene Gut nicht haben. Wie sollte nun Neid oder Eifersucht auf diese statt finden? Denn der Neid ist ein Verdruß, der darüber entsteht, daß andre etwas Gutes haben, und die Eifersucht eine brennende Begierde, das vermeynte Gute eines andern in gleichem Grade zu besitzen. Diese Leidenschaften aber entstehen daher, daß alle Menschen von Natur Ehrbegierde haben, und die Erniedrigung unter ihresgleichen nicht wol ertragen können. Leute von schwacher Seele, und die keiner Progressen in der Weisheit fähig sind, trachten derowegen sich ihrem Nächsten durch Verkleinerung desselben gleich, oder über ihn hinaufzusetzen, und empfinden Unlust über anderer Wohlfahrt, und dieses ist Neid: Er wird rege gegen einem, dem es glücklich geht, oder glücklich zu gehen scheint; und dann am meisten, wenn es einer ist, der in Ansehung seiner Herkunft, seiner Geschäfte oder seiner Mit-

tel, von gleichem Range mit uns ist: Denn niemand ist neidisch auf einen, der allzuhoch über ihn erhaben, oder allzutief unter ihm erniedriget ist. Auch die Eifersucht findt gegen solche nicht statt: Hingegen Leute, deren Seele einige Stärke hat, bestreben sich feurig durch hurtige Schritte die einzuholen, oder gar denen vorzurennen, auf die sie eifersüchtig sind. Der Neid ist hiemit allezeit eine lasterhafte Leidenschaft; die Eifersucht hergegen, wenn sie Tugend bezweckt, tugendhaft und der Liebe zum Guten verwandt: Bezweckt sie aber äussere Dinge, so ist sie lasterhaft, und steht mit dem Neid in gleicher Reihe. Da nun Neid und Eifersucht über Dinge rege werden, die man für Güter ansieht; Ehrenstellen aber, und Macht und Ansehen, welche bey dem Pöbel für Güter gehalten werden, keine Güter sind; weil das wahre Gut etwas-seyn muß, das in unsrer Gewalt steht; so ist klar, daß über diese Dinge weder Neid noch Eifersucht statt findt, wenn man sich je von der Wahrheit leiten läßt.

Ein Schüler der Weisheit soll also auf diejenigen, die in solchen Sachen glücklich sind, weder neidisch noch eifersüchtig seyn, und kein Gut daraus machen: Denn er soll einzig nach der Freyheit begierig seyn, nach der gänzlichen Entfeßlung von eben diesen blinden Leidenschaften, gar nicht nach äusserlichen Dingen. Es führt aber ein einziger Weg, sagt er, zur Freyheit, nämlich die Verachtung der Dinge, die nicht in unsrer Gewalt stehen; denn diese machen uns zu Sclaven und Ueberwundenen, bey diesen schlägt uns fehl, was wir wünschen, und begegnet uns, was wir fürchten. Auf sie geht die Begierde unsrer blinden Paßionen, und durch diese werden sie unsere Tyrannen. Wenn wir hiemit

die äussern Dinge verachten, so machen wir, daß die ihnen nahe verwandten sinnlichen Begierden, von ihren Allirten gleichsam verlassen, sich der Vernunft unterwerfen.

Sieben u. zwanzigster Abschnitt.

Erinnere dich, daß der, so dich lästert oder schlägt, nicht derjenige ist, der dir Schande anthut; sondern dein Urtheil, das sey dir eine Schande, das thut dir die Schande an. So auch, wenn dich jemand böse macht, so wisse, daß dich deine eigne Meynung böse macht: Bearbeite dich derowegen allervorderst dahin, daß du nicht von sinnlichen Vorstellungen hingerissen werdest: Denn wenn du einmal Zeit und Weile bekommst, so wirst du dich leichter regieren.

Acht u. zwanzigster Abschnitt.

Laß dir den Tod und die Verbannung, und alles, was entsetzlich scheint, täglich vor Augen seyn, am meisten aber den Tod; so wirst du nie keine niederträchtigen Gedanken, nie keine allzuheftige Begierde haben.

Auslegung.

Nachdem er die Güter, die man in äussern Dingen zu finden meynt, abermal durchgezogen, und gesagt hat, daß nur ein Weg zur Freyheit sey, nämlich die Verachtung der Dinge, die nicht in unsrer Gewalt sind; so wiederlegt er die Einwürfe, die man entweder wirklich dagegen macht, oder die seinen Schülern inne liegen, und heimlich zu schaffen geben möchten; wobey er wieder aus seinen ersten Grundsätzen räsonirt. Die Einwendungen lauten: Wenn wir die äussern Dinge verachten, und

dadürch gemeine nichtsbedeutende Leute bleiben, so werden wir von denen, die etwas zu befehlen haben, viel Ungelegenheit haben; da wir einerseits ohne Macht und Ansehen sind, anderseits die Partey nicht ergreifen wollen, den Mächtigen zu schmeichlen. Die schelten und schlagen uns dann, thun uns alle Schmach an, nehmen uns weg, was wir haben, schicken uns ins Elend, und zuletzt töden sie uns wol gar. Hierauf antwortet Epictet: Keines dieser Dinge ist entsetzlich, sonst müßte es allen durchaus so vorkommen; sondern das Urtheil davon, das seyen entsetzliche Dinge, das ist das entsetzliche. Also thun uns auch nicht diejentgen Schmach an, die so mit uns umgehen, sondern unser Urtheil, man gehe schimpflich mit uns um, das thut uns die Schmach an. Das Urtheil aber und die Meynung hievon ist unser Werk. Wir schänden und schmähen hiemit uns selbst. Daß aber die Beschimpfung weder etwas fürchterliches sey, noch rechtmäßigen Grund gebe, sich zu entrüsten, ist aus folgendem klar: Entweder ist sie begründet, oder unbegründet. Ist sie begründet, warum sollten wir uns entrüsten, die Wahrheit zu hören? Warum entrüsten wir uns nicht, wenn wir dieß und das thun, und entrüsten uns hergegen, wenn wir es von uns sagen hören? Ist es aber unbegründt, so ist der Schaden dessen, der lügt. Wie soll man sich also hiebey verhalten? Läßt euch von der sinnlichen Vorstellung, als wiederfuhre euch Schimpf und Schande, nicht hinreissen, daß ihr schreyt und jammert, und wirklich dafür haltet, es sey euch ein Uebel geschehen; sondern nehmt euch Zeit, das was euch wiederfahren ist, zu untersuchen, von was für Beschaffenheit es sey. Denn wenn du Zeit und Weile bekömmst, so wirst du von dem einsmaligen Fall nicht hingerissen,

einerseits gleichgültig seyn, anderseits Zeit haben, die Grundsätze der Lehre vor die Hand zu nehmen, und die Sachen gehörig zu unterscheiden: Ist was mir da widerfährt, von den Dingen, die in unsrer Gewalt, oder von denen, die nicht in unsrer Gewalt sind? Findst du, daß es von denen ist, die nicht in unsrer Gewalt sind, so ziehe die Folge: Es ist hiemit weder ein Gut noch ein Uebel für uns; es steht aber in meiner Gewalt, es für ein Gut zu gebrauchen und Nutzen daraus zu ziehen, wenn ich es großmüthig verachte.

Von den Sinnen nicht hingerissen zu werden, ist dieses ein gutes Mittel, wenn man sich gewöhnt, bey einem solchen Zufalle stille zu schweigen, bis man merkt, daß sich der Jast in uns gesetzt hat, und der Hund in uns nicht mehr billt. Man sagt vom Socrates, er habe im Brauch gehabt, ein tiefes Stillschweigen zu halten, wenn er etwas aufgebracht war.

Diesem Abschnitte muß meines Bedünkens der folgende unmittelbar angehängt, und ein Verbindungswörtchen hinzugedacht werden. „Laß dir aber den Tod und die Verbannung, und alles was entsetzlich scheint, täglich vor Augen seyn „ u. s. w. denn nachdem er von den äussern Zufällen, die fürchterlich scheinen, überhaupt gesagt hat, daß derselben keiner fürchterlich, oder schimpflich, oder schädlich sey, sondern nur die Meynung davon sie schimpflich oder schädlich mache; so hat er gegen Lästerungen und Mishandlungen ein Mittel angegeben, nicht aufgebracht und nicht kleinmüthig darüber zu werden, nämlich man soll sich von der sinnlichen Vorstellung nicht hinreissen lassen. Gegen den Tod und die Landesverweisung aber, und andere solche entsetzlichere Begegnisse, schlägt er ein anders Mittel vor: Wir sol-

ten nämlich nie gedenken, daß wir damit verschont bleiben werden, sondern ihrer stets gewärtig seyn, als Zufälle, die einmal kommen werden. Denn wenn uns die Vernunft bewiesen hat, daß die äussern Dinge weder Güter noch Uebel seyen, und wenn wir es unsrer Einbildungskraft zur Gewohnheit und anderen Natur gemacht haben, uns gegen dieselben wie gegen gemeinere Zufälle zu verhalten, so werden wir weder über schrecklich-scheinende Zufälle kleinmüthig, noch von angenehmscheinenden sehr gereitzt werden.

Neun u. zwanzigster Abschnitt.

Hast du Lust, den Philosophenstand anzunehmen, so mache dich sogleich gefaßt, daß man dich auslachen, daß der Pöbel sein Gespött über dich treiben und sagen werde: Der kömmt uns einsmals als ein Philosoph daher. Wo hat er diese saure Miene genommen? Eine saure Miene darfst du eben nicht machen; aber auf denen Dingen, die du nun als die größten Güter erkennt hast, sollst du so fest halten, als wenn du von Gott auf diesen Posten commandiert wärest. Denke nur daran, daß, wenn du darauf beharren wirst, diejenigen, die dich itzt auslachen, dich nachwärts werden hochachten; daß du hergegen doppelt würdest ausgelacht werden, wann du nachgäbest.

Auslegung.

Nachdem unser Philosoph bisdahin alle Menschen, nur insofern sie Menschen sind, so vielfaltig vermahnet und aufgemuntert hat, der äussern Dinge und der Bewunderung derselben, die uns doch nicht eigentümlich angehören, sich abzuthun, und hergegen das Gute und

Uebel nur in ihnen selbst zu suchen, wie es freyen Naturen, die ihrer Wahl und ihres Triebes Herren sind, geziemt: So redet er nun im Verfolge meistens mit ihnen, als solchen, die nunmehr einige Progresse gemacht und Lust bekommen haben, als Philosophen zu leben; und sucht gerade den Anfang dieses Gelustes wol zu verwahren, indem er ihnen sogleich vorhersagt, was solchen Menschen anfangs zu begegnen pflege; damit es sie nicht verwirre, wenn es ihnen einsmal begegnet, und ihr Vorhaben nicht zerstöre. Der grössere Theil der Menschen macht gemeinlich denen viele Beschwerde, die der gewöhnlichen Lebensart Abschied geben wollen. Bald lachen sie dieselben aus, und treiben Gespött über sie; und das thun am meisten ihre Kameraden und Bekannten; weil sie meynen, sie machen ihre Sachen noch wol so gut als sie: Bald rücken sie ihnen einen ungebührlichen Stolz vor, und suchen, theils erbittert, theils neidisch auf sie, den Ernst ihnen auszutreiben. Durch solches Gelächter, solche Spöttereyen und Vorwürfe, läßt sich denn auch mancher überwinden, verläßt den Stand und kehrt zu seinen vorigen Sitten zurücke. Das Gespött ist zwar nur eine gerümpfte Nase, oder eine andere Geberde, womit man Geringschätzung ausdrückt. Aber so wolfeil kommen sie nicht allemal aus der Sache, sondern sie haben oft samt ihren Lehrern und Führern grosse Gefahren und Schwierigkeiten auszustehen, theils von Seite ihrer Anverwandten, welche mitleidig besorgen, sie möchten der menschlichen Gesellschaft ganz unnütze werden, theils von Seite andrer Leute, die entweder auf die Vorzüge des tugendhaften Lebens neidisch, oder böse sind, weil sie glauben man verachte sie und ihre Lebensart. Es begegnet in der That etwan,

daß einige, die durch glückliches Naturell und gute Talente sich in die Philosophie und tugendhafte Lebensführung verliebt haben, aber noch nicht im Besitze derselben, sondern nur noch in der Hoffnung und blossen Vorstellung der Erhabenheit sind, die das Philosophenleben über alle andern Lebensarten hat, schon stolz werden, als wenn sie dasselbe schon erreicht hätten. Das begegnet ihnen aber nur darum, weil sie noch keine Philosophen sind: Denn nichts ist von der Philosophie und wahren Lebensart so entfernt, als aufgezogene Augbraunen * und der eitele Hochmuth, der an das Gebot Gottes: Erkenne dich selbst, nicht denkt, welches gleichwol der Anfang und das Ende der ganzen Philosophie und Rechtschaffenheit ist. Die Hochmüthigen zeigen sich hiemit derselben geradezu unwürdig. Denn dieser Stolz oder Uebermuth kömmt nicht von einer Grösse der Seele her, sondern ist eine leere Schwulst, die sich von den innern Theilen losgerissen, und sich auf eine unnatürliche Weise in die äussern ausbreitet. Die gesunde Grösse der Seele richtet sich, wie die des Leibes, nach der natürlichen Beschaffenheit der innern Theile: Sie ist durch das Ganze nach Ebenmaasse vertheilt, und behält eine durchgehende Uebereinstimmung der äussern und innern Theile.

Er vermahnet derowegen, die so Lust zur Philosophie haben, daß sie sich vor diesem Affect hüten, der überall verhaßt ist, und macht, daß man denen, die ihn haben, leicht, und mit Recht allerhand Streiche spielt. Den aber, der rein davon ist, heißt er wol betrachten, was der Mensch ist, und was einer solchen Natur, wie die seine, zukomme; und dann sich an alles Gelächter und Gespött und Vorwürfe nicht kehren; sondern auf

der Wahl des bessern Lebens fest bestehen, als wenn ihn Gott selbst dazu aufgemahnet hätte. * Denn unter allen Gaben Gottes, womit wir Menschen sind beschenkt worden, ist die Philosophie die gröste. Selbst die, so uns verlachen, legen an den Tag, daß sie sich einen grossen Begriff von der Philosophie machen, indem sie uns als derselben unwürdig durchziehen und sagen: Der kommt uns einsmal als ein Philosoph daher. — Behaupten wir aber nur mit sanften und geordneten Sitten diesen Stand bis ans Ende, so werden sie die Philosophie noch viel höher achten, da sie nunmehr ihre Schönheit und Grösse an dem, den sie vorher verlachet hatten, mit Augen sehen. Wenn du hergegen ihrem Lachen nachgäbest, sagt er, und den Stand quittiertest, und in dein voriges Leben zurückkehrtest, so würdest du doppelt ausgelacht werden. Denn jenes Gelächter, das sie anfangs trieben, gieng dich, da du unterdeß Progresse machtest, und den Spöttern zur Bewunderung wardst, nichts an; und fiel auf die Lacher selbst zurücke. Giebst du ihnen aber gewonnen, so wirst du ihres Gespöttes würdig seyn, der du auf den Cothurn gestiegen, und schon mit einer Keule herumgegangen und dich zu der schlechten und schmalen Kost eines Schülers der Philosophie bereits bequemt hattest; mit Recht wirst du in ihr zweytes Gespött fallen, daß du den Posten, auf den du commandiert warst, verlassen, und dich von so schlechten Feinden, von Gelächter und Gespött und dergleichen, hast lassen wegtreiben. Mit allem Recht, und mit Beyfall aller vernünftigen Leute wird ein solcher zweymal ausgelacht werden, der sich durch das Gelächter der Bösen und Unwissenden überwinden läßt, welches ihm gar nichts zu bedeuten hätte, wenn er nur seinen gewählten Stand

standhaft behauptete: Behauptet er ihn hingegen nicht, so zieht er sich ein zweytes Gelächter zu, das nun ganz billig und vernünftig worden.

Diese Vorstellungen sind stark genug, eine Seele, die noch nicht gar alle Nerven verlohren hat, zu steifnen, daß sie auf guten Entschliessungen durchaus beharre. Denn sie geben ihr noch die Begierde, durch Tugend Ehre zu erwerben, zum Secundant; eine Ehrbegierde, die der Vernunft einen satten Zusatz von Stärke giebt, und sich durch diese läutert, weil wir alsdann die Ehre nicht um ihrer selbst, oder um deren willen, die uns ehren, gerne haben, und unser Gut nicht in etwas äusserm setzen; sondern dieselbe für einen Beweis nehmen, daß wir etwas haben, welches ein wahres Gut und der Ehre werth sey. Man muß derowegen nicht von einem jedweden, sondern nur von vernünftigen Leuten Ehre annehmen, deren Zeugnis sicher zu trauen ist.

Dreyssigster Abschnitt.

Wenn es dir etwa begegnen sollte, daß du dich um äussere Dinge bekümmertest, und daß du gern jemanden gefieleſt, so wisse, daß du deinen Stand verloren hast. Laß dir also überall daran genügen, daß du ein Philosoph bist. Wolltest du aber gern auch noch dazu für einen solchen angesehen werden, so schau, daß du bey dir selbst darfür könnest angesehen werden, so wirst du Philosoph genug seyn.

Auslegung.

Nachdem er gesagt hat, man müsse auf denen Sachen, die man für die größten Güter erkennt hat, vest halten, als auf einem Posten, auf den uns Gott commandiert hätte, und daß uns, wenn wir auf guten Entschliessun-

gen beharren, diejenigen selbst bewundern werden, die uns vorher ausgelacht haben; hergegen wenn wir nachgäben, wir doppelt würden ausgelacht werden; so macht er noch diesen allgemeinen Zusatz: Wenn du nicht auf dich selbst, sondern auf Dinge ausserst dir Achtung hast, und dich um jemandes Beyfall bekümmerst, so hebst du den Philosophenstand auf, welcher erfodert, daß du nur auf ihn und auf Gott Acht habest. Laß dir derowegen, sagt er, allezeit genügen, daß du ein Philosoph, das ist, ein tugendhafter Mann, bist. Wenn es dir aber nicht genug wäre, es nur zu seyn, sondern wolltest, daß deine Tugend auch hervorscheine; weil Dinge, die wirklich gut und schön sind, auch hervorglänzen; und weil sich einer desto eher zutraut, daß er tugendhaft sey, wenn seine Tugend auch glänzt; so schau, sagt er, nicht auf äussere Dinge, nicht auf den grossen Haufen; denn da findst du keine würdigen Richter über solche Sachen, sondern schein dir selber, das ist schon genug. Denn da du nunmehr philosophisch lebst, (denn mit einem solchen redet er itzt) so wirst du mit scharfer Aufmerksamkeit auf dich selbst deinen Stand bewahren, und eben deswegen auch an dir selbst einen Richter über dich haben, der besser ist, als der grosse Haufen.

Bemerket den Unterschied zwischen dem, was er oben dem Anfänger in der Disciplin gesagt hat, und was er hier dem sagt, der sich nunmehr philosophisch zu leben entschlossen. Jenem sagt er: **Verlange nicht für einen Mann von Wissenschaften angesehen zu werden:** Denn in dieser Achtung möchte er eben gar zu gerne stehen, und diese Achtung bey andern dünkt ihm etwas wichtiges, weil er auf sein eigen Urtheil von sich noch nicht gehen kann. Diesem aber, weil er geschickter ist,

sich selbst zu prüfen, und die Achtung bey andern nur insofern begehrt, als sie ein Zeugniß ist, daß er ein tugendhafter Mann sey, sagt er deswegen: Laß dir genügen, es zu seyn. Wolltest du aber gern auch dafür angesehen seyn, und bist nunmehr im Stande, dein eigner Richter * zu seyn, so sey dir selbst dafür angesehen; das ist genug.

Vielleicht aber ist dieser Abschnitt noch von einem anderweitigem Nutzen. Denn dieser unvergleichliche Mann pflegt in der Wahl seiner Worte vorsichtig zu seyn; und wenn er etwas gesagt hat, das eines Mißverstandes fähig wäre, weist er den Zuhörer alsofort zurechte. Da er nun eben gesagt hatte: „Wenn du fest bleibst, so werden die, so dich ausgelacht haben, dich nachwärts bewundern: Giebst du ihnen aber nach, so wirst du doppelt ausgelacht werden,„ und es hieraus den Schein hätte gewinnen mögen, als ob er seinen Schüler von dem Urtheil anderer abhangen machte; so setzt er in diesem Kapitel die äussern Dinge wieder herunter, und führt seinen Schüler von der Achtung, worinn er bey andern zu stehen wünschte, einer Achtung, welche die Seele auf äussere Dinge zieht und befleckt, auf sich selbst und auf sein eigen Urtheil von sich zurücke; weil das das reinste ist, nichts eiteles mehr hat, und ihm wirklichen Nutzen schaft. Denn wenn uns verständige Richter für gut und rechtschaffen halten, so ist das wirklich ein genugsamer Beweis, daß wir gut und rechtschaffen seyen. In dieser Absicht, glaube ich, hat er gesagt: Halte dich selbst dafür; das ist schon genug.

Ein

Ein u. dreissigster Abschnitt.

Plage dich niemals mit den Gedanken: „Ich werde meine Tage zu keiner Ehrenstelle gelangen; ich werde ganz und gar nichts seyn.„ Denn wenn es ein Uebel ist, ohne Ehrenstelle zu seyn, so kann es so wenig von andern abhangen, daß du dich in einem Uebel befindest, als daß du dich in einer Schande befindest. Ist es denn dein Werk, eine Stelle zu erhalten, oder an eine hohe Tafel geladen zu werden? Keineswegs. So wird es eben so wenig dein Werk seyn, wenn du ohne Ehrenstelle bleibst. Und warum solltest du ganz und gar nichts seyn, der du dich nur mit denen Dingen abzugeben hast, die in deiner Gewalt stehen; und hierinn kannst du ein Mann von sehr grossen Verdiensten seyn. Aber deine Freunde werden keine Hülfe von dir haben. Was nennst du keine Hülfe haben? Daß sie kein Geld von dir bekommen? Daß du sie nicht zu Bürgern von Rom machen wirst? Wer hat denn gesagt, daß dieses Dinge seyen, die in unsrer Gewalt stehen? Sind es nicht Werke, die auf andere Leute ankommen? Wer kann nun einem geben, was er selbst nicht hat? So mache Geld, sagt man, damit wir auch etwas von dir haben. — Zeige mir nur die Weise, wie ich ohne Verletzung meiner Ehre und Treue, und grossen Gesinnung Geld machen kann; so will ich machen. Verlangt ihr aber, daß ich meine eigenen, wahren Güter verlieren soll, damit ihr Dinge, die keine Güter sind, kriegt; so schauet selbst, wie unbillig und unbescheiden ihr seyt. Oder welches wollet ihr lieber, Geld oder einen Freund, der Ehre und Gewissen hat, der Treu und Glauben hält? Helfet mir also lieber, das zu

seyn, und begehret nicht, daß ich Sachen thüe, worüber ich das eiubüssen würde. — Aber das Vaterland wird keine Hülfe von mir haben. — Ich frage dich abermal: Was nennest du Hülfe? Keine Säulengänge, keine Badhäuser wirst du ihm bauen. Was will das sagen? der Schmidt macht ihm auch keine Schuhe und der Schuster keine Waffen. Es ist genug, wenn ein jeder seine Sache gut und recht macht. Wenn du dem Vaterland noch einen treuen und gewissenhaften Patrioten bildest, schaffest du ihm damit keinen Nutzen? — O ja! So wirst du ihm hiemit schon kein unnützer Bürger seyn. — Von welchem Range aber werde ich in dem Staat seyn? — Von jedem, den du je mit Bewahrung deiner Treue und deines Gewissens bekleiden kannst. Schlägst du hergegen, aus Beeiferung dem Staat nützlich zu seyn, Ehre und Gewissen in die Schanze, welchen Nutzen wird doch der Staat von dem ehrlosen und gewissenlosen Manne haben?

Auslegung.

Die so sich auf die Verbesserung ihrer selbst legen, sind mancherley Abhaltungen unterworfen, und ergreifen leicht die und diese Entschuldigung vor sich selbst sowol, als vor denen, die sie zu ununterbrochenem Fleiß in der Tugend ermahnen. Die so noch in den Anfängen der Disciplin sind, die noch niedrig und schlecht denken, sagen etwa: Wenn ich nicht für mein Hauswesen Sorge trage, so werde ich mein Auskommen nicht haben. Wenn ich meinen Knecht nicht abstrafe, so wird er ein Bösewicht werden. Diejenigen hergegen, welche Progresse in der Philosophie gemacht haben, verachten diese Gedanken, als zu klein für sie; und haben die Zuversicht, daß sie

zu allerley Geschäften allzubrauchbar seyen, als daß sie jemalen in Gefahr stehen sollten, zu verhungern; aber die Erstattung gewisser Pflichten, die sie sich als eine allerdings gute und ehrwürdige Sache vorstellen, macht ihnen Bedenken und Abhaltung. Denn diese streben nach der reinsten Ehre, und scheuen den niedrigen Stand, und möchten gern ihren Freunden, und dem Vaterlande bedient seyn. Daher nehmen sie die Einwendungen, welche Epictet hier eine nach der andern beantwortet. Die erste ist die gemeine, die man von dem niedrigen Stande hernimmt. Wenn ich die äussern Dinge aus der Acht lasse, und von den Bürgerversamlungen ausbleibe, wo dem Verdienste der Weg zu Würden sich bahnet, — nach dem Homer, so werde ich meine Tage zu keiner Ehrenstelle gelangen, und ganz und gar nichts seyn. Dieses wiederlegt er mächtig durch folgenden Schluß: Die Niedrigkeit ist ein Uebel. Das Uebel, so wie das Gute, steht in unsrer Gewalt. Was in unsrer Gewalt steht, das kömmt uns nicht durch andere oder von andern: Sonst könnte man nicht mehr sagen, daß es in unsrer Gewalt stehe. Wenn wir demnach in der Niedrigkeit sind, so ist dieselbe in unserer Gewalt, und innert uns, man mag uns von aussen verächtlich begegnen oder nicht. Derowegen müssen wir die Niedrigkeit, die von andern herkömmt, weder fürchten noch überall für Niedrigkeit halten; weil die Niedrigkeit, in sofern sie ein Uebel ist, innert uns ist. Laßt uns nun die angenommenen Vordersätze beschauen, ob sie wahr seyen. Die Niedrigkeit sagt er, ist ein Uebel: Denn wenn die Ehre ein Gut ist, wie jedermann einräumt; so wird die Abwesenheit der Ehre oder die Niedrigkeit ein Uebel seyn; denn wenn sie ein Gut wäre, so würde

sie Ehre nicht Schimpf mit. sich bringen. Weiters, wenn die Ehre ein Gut ist, sintemal sie allen guten Wesen zukömmt; (denn sie kömmt Gott und den Göttern, und den tugendhaften Menschen zu, insofern sie ein Gut ist) so ist klar, daß die Niedrigkeit ein Uebel seyn muß. Denn zwey entgegenstehende Subjecte müssen entgegenstehende Prädicate haben. Niedrigkeit aber ist der Gegensatz von Ehre und Würde. Daß unser Gut und Uebel, in unsrer, als freyer Wesen, Gewalt stehe, und von unserm freyen Willen abhange, und daß uns Gut oder Uebel allemal nur nach unsrer eigenen freyen Wahl begegne; dieses glaube ich oben hinlänglich bewiesen zu haben. Wenn hiemit Niedrigkeit und Verachtung in unsrer Gewalt ist; wenn sie, wo sie uns wiederfährt, innert uns ist; so werden wir nicht, um der äussern Dinge willen verachtet seyn, ob wir uns auch damit gar nicht abgeben. Denn wenn es nicht in unsrer Gewalt steht, zu einer hohen Stelle zu gelangen, oder zu Rath gezogen, oder an ein Festin eingeladen zu werden; so kann es nicht eines unsrer Uebel seyn, daß wir diese Dinge nicht erlangen: Folglich kann auch Niedrigkeit oder Verachtung nicht unser Uebel seyn, wenn sie je überall eines ist.

Was will er aber damit sagen: **Es kann nicht von einem andern abhangen, daß du dich in einem Uebel befindest, so wenig, als daß du dich in einer Schande befindest?** Der erste Satz ist mit dem letztern gleichsam überkleidet. Das ist von der größten Deutlichkeit, daß dein Uebel nicht von einem andern abhangen könne. Da aber das Schöne mehr ins Aug fällt,* als das Gute; so fand er dienlich, hier beyde neben einander zu setzen. Das Schöne reitzt und schmeichelt, es ladet zu sich ein, und erweckt bey jedermann

Lust und Liebe ihm nachzuhängen. Auf gleiche Weise fällt auch die Schande mehr ins Aug, und ist klärer, als das Uebel. Schande aber nennt man den unordentlichen und unmäßigen Genuß der Lust. Dieser rührt von dem freyen Willen des Menschen, und von nichts anderm, her. Denn man folgt seiner eigenen Bewegung, wenn man sich belustiget. Es kann hiemit so wenig von einem andern abhangen, daß wir uns im Uebel befinden, als daß wir uns in der Schand befinden. Es ist aber klar, daß unser Uebel von niemand anderm abhängt. Wenn es nicht von andern abhängen kann, daß wir uns in Schand befinden, und auch unser Uebel so wenig, als unsere Schand, von andern abhangen kann; so ist klar, daß unser Uebel von niemand anderm abhängt, weil es von gleichem Belang ist, sich im Uebel und in der Schand zu befinden. Vielleicht aber wird der Satz noch einleuchtender, wenn wir das Verneinungswörtchen versetzen, und so sagen: Es kann nicht von einem andern abhangen, daß du dich im Uebel befindest, so wenig, als daß du dich in Schand befindest; so daß in den Wörtchen, so wenig als, die Verneinung des Satzes läge. Wir werden aber den Satz auch wahr finden, wenn wir bemerken, daß die Rhetoren Lob und Tadel zum Merkmal der Tugend und des Lasters machen, und dieselben jedermanns Urtheil unterwerfen; wobey sie aber doch erinnern, daß das Zuträgliche und Unzuträgliche, oder welches eben dasselbige ist, das Nützliche und Schädliche, desgleichen das Gute und das Böse nicht auf willkürlicher Bestimmung oder Beurtheilung der Menschen, sondern auf der Natur der Dinge, beruhet. Mit dieser Hypothese der Lehrer der Rhetorick, daß die Schand nicht in dem Urtheile des Tadeln-

den wesentlich gegründet sey, kömmt es überein, wenn er sagt: Es kann eben so wenig von einem andern abhangen, daß du dich in einem Uebel, als daß du dich in einer Schand befindest. Und wenn es, wie oben gezeigt worden, so wenig von andern abhängen kann, daß du dich im Uebel als in Schand befindest; so ist es klar erwiesene Unmöglichkeit, daß dein Uebel von andern abhange. *

Warum solltest du aber, sagt er, ganz und gar nichts seyn, wenn du in dem Staat keine Stelle bekleidest? Hast du vergessen, daß das nicht der Ort ist, wo das Gute und das Uebel der Menschen seinen Grund hat, sondern dasselbe von deinen Begierden und Verabscheuungen, kurz von denen Dingen abhängt, die in deiner Gewalt sind, worinnen du ein Mann von grossen Verdiensten seyn kannst, wenn du dich darinn der Natur gemäß aufführen willst? Wenn du also die eigene Stelle des Guten in dir selbst hast, und in derselben ein Mann von grossem Verdienste seyn kannst; warum sagst du, du seyst ganz und gar nichts? Darum weil du bisdahin dein Gut in äussern Dingen gesetzt hast, welche einer, der als ein wahrer Philosoph lebt, verachten muß.

„Aber gesetzt, sagst du, ich könnte in der Stille in mir selbst ein Mann von grossem Verdienst seyn, so werden doch meine Freunde keine Hülfe von mir haben.„ Das ist die Sprache eines Mannes, der einige Progresse in der Weisheit gemacht hat. Denn dieser verachtet oft für seine Person die äussern Dinge; aber er wollte gern seinen Freunden helfen, weil er das für gut und schön hält, und nur darum zuweilen Geld und Gut, Macht und Ansehen, in dem Staat zu haben wünscht, damit er seinen Freunden nicht unnütz sey. Auch dieser Ein-

wendung begegnet Epictet aus dem Grundsatz des in unsrer Gewalt stehenden; und daher, daß einer, der sich als einen treuen Freund bewährt, grössern Nutzen bringt, als einer der zu Reichtum und Ehrenstellen verhilft. Aus dem Satz des in unsrer Gewalt stehenden: Weil Reichtümer und hohe Ehrenstellen keine Dinge sind, die in unsrer Gewalt stehen. Hat ein Philosoph diese, so theile er hurtig aus, und glaube, daß er dabey vielmehr eine Wohlthat empfange, als austheile. Hat er sie nicht, so handelt er auch nicht wider die Rechte der Freundschaft. Denn wer kann einem andern geben, was er selbst nicht hat? „So mache Geld, sagen die Freunde, damit wir auch etwas von dir kriegen.„ Zeigt mir nur die Weise, wie es möglich sey, Geld zu machen, und dabey gegen euch ein treuer Freund, und in Ansehung meiner selbst von allem, was einem Philosoph Schand machen würde, rein zu bleiben; so will ich Geld machen. Dieser Mann giebt also so weit nach, daß er zuweilen um seiner Freunde willen Geld und Gut erwerben, und sich mit Staatsbedienungen beladen will; wenn es möglich sey, dieses zu erhalten, und zugleich die ihm anständige natürliche Lebensart durchaus beyzubehalten. Wenn aber dieß grösstentheils unmöglich ist, * und einer der dazu gelangen will, nothwendig den Zweck des eigentlichen wahren Guten verlieren muß; so ist klar, daß seine Freunde mit der Foderung: Mache Geld, damit wir auch von dir haben: haben wollen, daß er sein eigen Gut, d. i. das Gut seiner vernünftigen Seele verlieren solle, damit sie Dinge, die nicht ihre wahren Güter sind, bekommen mögen. Denn das, was sie suchen, sind nicht Güter der vernünftigen Seele, welche den Menschen zum Menschen machet; sondern Gegenstände der Begierden.

Sie sind also unbescheiden und unbillig. Sie sind unbillig; denn sie erzeigen sich nicht als Freunde. Die Freundschaft, sagen die Pythagoräer, ist Gleichheit und Billigkeit. Was könnte wol unbilliger seyn, als seinen Freund in das größte Uebel stürzen wollen; nur um seine eigene blinde Begierde zu befriedigen? Unbescheiden sind sie; da sie einerseits einem Freunde, der sich ihnen zu allen Gefälligkeiten gewiedmet hat, solche Dinge auftragen; anderseits den unendlich höhern Werth dessen nicht ermessen können, was der Freund, wenn er ihnen folgt, verliert, und dessen, was sie dabey gewinnen werden; daß jenes das gröste unter allen seinen Gütern, dieses nicht nur keines ihrer eigentümlichen Güter, sondern zuweilen gar ihr Uebel ist. Vielleicht aber nennt er sie auch darum unbescheiden, albern, weil sie, wie er im folgenden beyfügt, das Geld höher schätzen, als einen gewissenhaften und treuen Freund. Dadurch beweist er zugleich noch stärker, daß ein solcher seinen Freunden nicht nur nicht unnütze, sondern sogar nützlicher seyn werde, als die, welche ihm Geld verschaffen. Denn wenn treue und gewissenhafte Knechte ihren Herren nützlicher und schätzbarer sind, als die, welche allerley Künste und Handwerke verstehen; wie viel mehr werden solche Freunde vernünftigen Leuten schätzbarer seyn, als die, welche ihnen zu Geld verhelfen? Denn zum Umgang, zu Berathschlagungen, zur Bewahrung der liebsten und kostbarsten Sachen, in Gefahren, in Krankheiten, und sogar nach dem Tode, erzeigen sich diese treuen Freunde, welche mit ihren Freunden völlig harmoniren, ungleich nützlicher. Wer derowegen ein wahrer Freund ist, wird auch um seines eigenen grössern Nutzens willen, seinem Freunde dazu behülflich seyn, daß er treu und gewissen-

haft bleibe; und wird demselben wol nichts zumuthen, wobey er aufhören müßte, der treue und seinen Freunden nützliche Mann zu seyn.

Dieser Einwurf läßt sich auch auf dieselbige Art wie die vorhergehenden beantworten: Du bist über die Dinge, die in deiner Gewalt sind, Herr und Meister. Wer hat dir aber gesagt, daß es in deiner Gewalt sey, dem Vaterland Säulengänge und Bäder zu verschaffen? Wer kann aber andern geben, was er selbst nicht hat? Wollte man sagen: Erwirb dir Reichtümer, damit das Vaterland solche Geschenke von dir erhalten möge; so läßt sich auch antworten, wie oben. Allein Epictet läßt uns das, als etwas gemeines, selbst denken; und giebt eine eigentlichere und natürlichere Antwort in Ansehung des Vaterlandes, die sehr klar und lebhaft ist: „Was geht dich das an, wenn das Vaterland keine Säulengänge und keine Badhäuser von dir hat? Es hat auch keine Schuhe von dem Schmiede, sondern von dem Schuhmacher: Es hat von dem Schuhmacher keine Waffen, sondern von dem Waffenschmiede.„ Es steht in einer Stadt ganz recht, und wie es ihr am vortheilhaftesten ist, wenn daselbst ein jeder seinem eigenen Handwerk obliegt, wenn man sich nicht in fremde Geschäfte mischet; sondern der Schmied, der Schuster und so ein jeder seine, dem Staate nützliche, Arbeit liefert.

Aber was werde ich denn, möchte der Philosoph fragen, dem Staat nütze seyn? Epictet begegnet ihm auch hierüber: Wenn du einen andern zu einem treuen und gewissenhaften Bürger machest, würdest du da dem Staate nicht etwas wichtigeres leisten, als der Schmied thut? Du wirst dich also sehr verdient um den Staat machen, wenn du durch Unterricht und Vermahnung,

oder auch durch das Muster eines Ordnung- und Tugendliebenden Bürgers, das du in eigener Person darstellst, mehrere andere zu guten Patrioten bildest. Und wenn du auch so viel nicht ausrichtest, sondern bloß dich selbst als einen solchen erzeigest, so erzeigst du dem Staate etwas nützlicheres, als ihm andere erzeigen.

Welchen Rang werde ich aber in dem Staate haben? frägt er weiter. Denn ein jeder anderer hat auch seinen gewissen Rang; der ist eine Regimentsperson, dieser ein Officier; jener treibt irgend ein nützliches Handwerk. Hierauf giebt Epictet wieder die gleiche Autwort: „ Du magst jeden Rang haben, den du ohne Verletzung „ der Treue und Ehrlichkeit bekleiden kannst. Wenn „ du hergegen den Ehrgeitz hast, dem Vaterland mit „ Geld, mit Gallerien, mit Badhäusern nützlich zu seyn, „ und darüber Ehre und Gewissen hintansetzest; so wirst „ du ihm auch mit jenen Dingen keinen Nutzen schaffen, „ nachdem du einmal ein scham- und ehrloser Mann „ worden bist. „ Was ist schöner für den Staat, ehrliche und gewissenhafte Bürger, oder Gallerien und Badhäuser zu haben?

Wir wollen uns aber näher in die Frage einlassen, welchen Rang wird ein Philosoph in dem Staate bekleiden? Allerdings den Rang eines Manns, der Menschen bildet, und treue gewissenhafte Patrioten fabriciert. Denn das wird seine einzige Arbeit seyn, sich selbst und andere zu dem natürlichen dem Menschen geziemenden Leben zu reinigen. Er wird ein allgemeiner Vater und Lehrmeister, ein allgemeiner Verbesserer und Rathgeb seyn; er wird sich für alle sorgfältig erzeigen, und ihnen zu allem Guten behülflich seyn: Er wird frölich seyn mit den Glücklichen, und an dem Zustande der Betrüb-

ten Antheil nehmen und sie trösten: Kurz er wird, so viel er immer kann, alles thun, was einem zukömmt, der es für sein eigenes Geschäft und für sein Amt in dem Staate ansieht, für jedermann wohlthätige Sorge zu tragen.

Wenn du ihn aber gern zu einer Staatsbedienung ausgesondert sehen mögtest; so wird ein solcher in einem guten Staate gewiß zu einem Regent erwählet werden, dazu er vor andern so grosse Vorzüge hat, und sich gegen sie verhält, wie ein Hirt gegen eine Heerde: Man wird ihn zum Rathsherr machen, da er solche Einsichten hat, und wenn er sich auf Kriegssachen versteht, zum General, weil er mehr Herz und Klugheit hat, als andere. So hat Socrates in der Schlacht bey Delium den Preis der Tapferkeit erhalten. Da er sich mitten durch die Feinde zurück zog, war er es allein, sagt die Geschichte, den niemand das Herz hatte anzugreifen: So sehr war alles in Erstaunen über die Kühnheit des Manns. Aber auch Xenophon hat jene zehentausend glücklich zurückgeführt, und ist in den olympischen Spielen Ueberwinder ausgerufen worden. Indeß muß man freylich behalten, daß verdorbene Staaten den Seelen sehr nachtheilig sind, daß sie das göttliche Licht hintansetzen, die Bemühungen in schönen Kenntnissen verhöhnen, und die Muster eines tugendhaften Lebens in keinen Ehren halten. Da werden also den Seelen häufige Hindernisse im Weg stehen, sowol wenn sie die Grundsätze des tugendhaften Lebens erlernen, als wenn sie in der Ausübung derselben eine Fertigkeit und Vestigkeit erwerben wollen. Jedoch wenn sich in einem solchen Staate eine Seele befindet, deren von Gott eine ausserordentliche Stärke zu theil worden; so giebt sie unter den härtern Prüfungen

und Kämpfen, die sie daselbst auszudauern hat, nur desto grössere Proben einer vollkommnern Tugend. Es bleibt demnach wahr, daß alle Glücksumstände, sie seyen sanft oder hart, dem zum Vortheil ausschlagen, der durch verständige Wahl aus allem Gutes zu ziehen weiß.

Zwey u. dreissigster Abschnitt.

Thut man einem andern mehr Ehre an, als dir, bittet man ihn zu Gast, macht man ihm den Hof, zieht man ihn zu Rath; so soll es dich, wenn das Güter sind, freuen, daß er dieselben erlanget hat. Sind es aber Uebel, so kränke dich nicht, daß sie dir nicht worden sind. Besinne dich, daß du dir nicht die gleiche Mühe giebst, wie er, um Dinge zu erlangen, die nicht in unsrer Gewalt stehen; und daß es folglich nicht seyn könnte, daß du dennoch gleiche Vorzüge, wie er, erhieltest. Denn wie könnte wol einer, der nie vor der Thüre eines grossen Herren ist, in gleicher Gunst bey ihm stehen, wie der, so sich dort geflissen einfindt; der, so ihn nie begleitet, wie der, der ihn ordentlich begleitet? Der, so ihn nicht lobt, wie der so ihn lobt? Du wärest hiemit ungerecht, und unersättlich, wenn du, der du das nicht zahlst, wofür jene Sachen feil sind, dieselben umsonst bekommen wolltest? Was kostet z. Ex. ein Salat? Etwan einen Obolus. Wenn hiemit einer gegen seinen ausgelegten Obolus einen Salat bekömmt, du hergegen keinen auslegst und keinen Salat bekömmst; so denke nicht, daß du minder habest, als der so Salat bekommen hat: Denn wie jener den Salat hat, so hast du den Obolus, den du nicht ausgegeben hast. Gerade so verhält sich die Sache auch hier. Du bist nicht an die Mahlzeit dieses Herrn

geladen worden: Du hast aber das auch nicht gegeben, was es kostet, sein Gast zu werden. Lobsprüche, Aufwart kostet es. Bezahl diesen Preis, wenn dir an der Waare, die dafür feil ist, etwas liegt. Willst du nicht bezahlen, und jenes doch haben, so bist du unersättlich und erzschlimm. Hast du nicht etwas anders anstatt der Mahlzeit? Allerdings hast du etwas, das nämlich daß du den nicht gelobt hast, den du nicht loben wolltest.

Auslegung.

Auch diesen Abschnitt sehe ich für ein Stück zu dem vorhergehenden an. Es wird darinn den übrigen Einwendungen, die Leute von vorerwähnter Beschaffenheit machen, begegnet. Denn einem Mensch, der sich ganz mit Verbesserung seiner selbst abgiebt, der die äussern Dinge andern überläßt, und der es seiner Mühe nicht werth achtet, grossen Herren Aufwart zu machen, möchte es dünken, er sey sehr verachtet, da ihm keine der Ehren wiederfährt, die andern erzeigt werden, die man zu Gast bittet, denen man Besuche giebt, die man zu Rath zieht. Er hätte auch diese Einwendung aus dem Grundsatz des in unsrer Gewalt stehenden wiederlegen können. Denn wenn unsere Güter in unsrer Gewalt stehen, diese Dinge aber nicht in unsrer Gewalt stehen; so werden diese nicht zu unsern Gütern gehören. Er geht aber diese Art der Widerlegung, als eine gar zu gemeine und schon mehrmalen gebrauchte, vorbey; und bedient sich einer ganz andern, noch angemeßnern; und zeigt denen, die sich in solche Umstände wol zu schicken wissen, daß sie einen andern und weit grössern Vortheil davon haben. Er sagt: Die Sachen, womit man andern, vorzüglich

vor denen, so sich auf ein tugendhaftes Leben legen, Ehre anthut, sind entweder Güter oder Uebel. Ihr möget, um die Eintheilung vollständig zu machen, hinzusetzen: oder Mitteldinge. Denn viele Dinge sind auch von dieser letzten Klasse. Sind es nun Mitteldinge, so bringen sie weder Ehre noch Unehre mit sich. Er hat darum dieses Glied der Abtheilung weggelassen: Also sind es entweder Güter oder Uebel. Sind es Güter, so soll es dich freuen, sagt er, daß jener sie erlangt hat: Das heißt, du sollst die Tugend (Kraft) üben, die du hast, die Tugend, jedermann Gutes zu gönnen, und dich mit denen, die Gutes geniessen, zu erfreuen. Sehet was sich da für ein grosses Gut, das unter dieser vermeynten Niedrigkeit verborgen lag, hervorthut: Denn hierinn besteht ja vornehmlich die Aehnlichkeit oder Gleichförmigkeit mit Gott; und dieses ist das größte Gut, dessen Geschöpfe fähig sind. Denn Gott, als der Urheber aller Kraft, hat die allerstärkste Kraft, und den allerbesten Willen, indem er will, daß alles gut, und insoweit es möglich ist, nichts böse sey. Da nun seine Kraft so groß, als sein Wille ist, so macht er alles gut; so gut, als die verschiedenen Naturen der Dinge seiner Güter empfänglich sind. Die menschliche Seele kann nun nicht die höchste Kraft haben; da sie von vielen Wesen, die auch von Gott abhangen, an Kraft übertroffen wird. Sie hat aber einen freyen Willen von Gott bekommen, der ein natürliches Geschick hat, ein allgemeines Wohlwollen gegen alle Menschen zu hegen, wenn er sich dazu bestimmt. Je mehr sie folglich nach diesem Willen handelt, desto mehr gelangt sie in eine Gleichförmigkeit mit Gott. Und obwol sie nicht alle Dinge gut machen kann, wie Gott; so macht sie doch, wenn sie

thut, so viel sie kann, alle Dinge, so viel in ihrer Macht steht, gut, und thut ihnen so viel gutes, als sie will. Denn der **Wille** ist erst dann in der That Wille und völliger **Wille**, wenn die ganze Kraft des Wollenden zugleich wirksam ist. Denn wir sind Herr und Meister von dem, was in unsrer Gewalt steht: Es steht aber in unsrer Gewalt, ein allgemeines Wohlwollen zu hegen. Ein guter Mensch hat den Willen, allen Menschen Gutes zu thun; und nicht nur den Menschen, sondern auch den Thieren und Pflanzen; und sein Wohlwollen erstreckt sich auch auf die leblosen Geschöpfe. Er kann aber nicht so viel, als er will. Der Wille steht nämlich in unsrer Gewalt, die Kraft aber steht nicht in unsrer Gewalt, sondern hängt von vielen andern Ursachen ab, auch von höhern Ursachen, als wir sind. Und folglich haben wir unser Gutes in unsrem Willen, weil dasselbe in unsrer Gewalt steht. So viel von dem ersten Puncte.

Sind hergegen die Begegnissen, wovon hier die Rede ist, wahre Uebel, so werde nicht ungehalten, sondern freue dich ebenfalls, daß sie dir nicht wiederfahren sind. Also wird ein tugendhafter Mensch es für keine Schand oder Verachtung halten, wenn ihm diese Sachen nicht wiederfahren; wenn sie Güter sind, wird es ihn freuen, daß andere dazu gelanget sind; und wenn sie Uebel sind, wird er froh seyn, daß sie ihm nicht begegnet sind. Also hat Epictet die Beschwerde, die man darüber führen möchte, daß einem keine von den gemeldeten Ehren wiederfährt, aus Erwägung unsers wahren Nutzens widerlegt. Sind sie Güter, so hat er bewiesen, daß für den, der nach der Gleichförmigkeit mit Gott strebt, ein grösser Gut daraus entstehe, wenn ihm dieselben nicht

zu theil werden: Sind sie aber Uebel, so ist es gut, daß sie ihm nicht begegnen.

Hiernächst nimmt er seine Widerlegungsgründe von der Möglichkeit und von der Billigkeit her. Von der Möglichkeit, indem er vorstellt, es sey nicht möglich, daß einer, der dem Gastgeb den Hof nicht macht, gleiche Gunst von ihm genieſſe, wie die, so es thun. Sie machen ihm aber damit den Hof, daß sie täglich vor seiner Thüre sind, daß sie ihn begleiten, wenn er ausgeht, daß sie alles, was er redet und thut, loben, es mag seyn, wie es will. Da du nun das alles nicht thust, (wenn du dich nämlich als einen Philosoph betragen willst,) so ist es unmöglich, daß du die gleichen Gunsterweisungen erlangest, wie die, so es thun. Es ist aber auch eine Unbilligkeit und Unersättlichkeit, wenn einer, der das nicht giebt, worfür jenem seine Mahlzeit feil ist, doch vermeint, er sollte sie auch genieſſen. Eine Unbilligkeit ist es, weil er sich fremden Gutes gelüsten läßt: Eine Unersättlichkeit, weil er möchte Gast seyn, aber das nicht geben, womit man diese Mahlzeit bezahlen muß.

Zuletzt zeigt er durch das Gleichnis von dem Salat ganz deutlich, daß du, der du nicht zu Gast gebethen wirst, nicht minder habest, als der, so geladen worden. Denn wie jener die Mahlzeit genießt, so genieſſest du etwas, das mehr als die Mahlzeit werth ist, deiner Freyheit, daß du den nicht lobst, den du nicht loben magst; daß du den Stolz nicht ertragen mußt, womit er seine Gäste empfängt. Wenn du diesen Vortheil haben, und doch auch an der Mahlzeit seyn willst, so bist du ungerecht und unersättlich, und wenn du das bist, so bist du ein so schlechter Kerl, daß kaum ein schlechterer zu finden ist.

Drey u. dreissigster Abschnitt.

Wir können aus denen Sachen, worüber nicht der geringste Streit unter den Menschen ist, lernen, was der Wille oder das Gebot der Natur sey. Wenn z. Ex. des Nachbars Knecht * ein Glas, oder etwas anders, bricht, so sagt man alsobald: Das geschieht leicht, das ist ein gemeiner Zufall. Du sollst hiemit wissen, daß du, wenn dir dein Glas bricht, eben so denken sollst, wie wenn eines andern Glas bricht. Bringe dieß auf grössere Fälle. Stirbt einem andern sein Kind, seine Frau, so sagt ein jeder, das ist ein menschlicher Zufall. Sobald aber einem sein eigen Kind, seine eigne Frau stirbt; so hört man sogleich: O wehe mir! Ach ich Elender! — Wir sollten uns aber entsinnen, was wir darüber denken, wenn wir hören, daß dieß andern begegnet sey.

Auslegung.

Die gemeinen Begriffe von der Natur der Dinge, worüber unter uns Menschen gar kein Streit, sondern durchaus einerley Meynung ist; z. Ex. das Gute ist nützlich; das Nützliche ist gut; alles strebt nach dem Guten: Das gleiche ist weder grösser noch kleiner: zweymal zwey ist vier. Diese und alle dergleichen Begriffe und Urtheile, welche die gesunde Vernunft in uns gebildet hat, und die sich durch Länge der Zeit bewährt haben, sind wahr und stimmen mit der Natur der Dinge überein. Die eigenen Begriffe aber, die sich jeder absonderlich macht, sind oftmal irrig. Diese gründen sich bald auf einen betrogenen Sinn; wie z. Ex. wenn wir meynen, der Mond sey so groß, als die Sonne; bald auf einen thierischen Trieb, wie die Meynung, daß jede Wollust

ein Gut sey; bald auf eine nur obenhinfahrende Vernunft, wie die Meynung, es seyen zwey Grundwesen aller Dinge, die Seele sey körperlich: Diese und andere dergleichen Begriffe nun, worüber wir nicht einig sind, sind nicht durchgehends wahr, sondern von einigen ist der Gegensatz wahr. Da wäre es sehr unsicher die Natur der Dinge, welche Epictet den Willen, oder das Gesetz der Natur nennt, aus solchen zu lernen. Ein Beweis von der Ungewißheit der gemeinen Begriffe ist dieses, daß ein und eben derselbe Mensch in einem und eben demselben Falle, wenn er ihm selbst, und wenn er andern begegnet, sich ganz ungleich beträgt. Dort überläßt er sich dem Affect, und läßt die Vernunft wenig walten: Hier sieht er die Sache mit gesetzterm Gemüth und richtiger ein, und stimmt mit dem Urtheil anderer, die ausser dem Falle sind, und nicht nach dem Affect, sondern nach der Vernunft urtheilen, besser überein. Dieses zeigt Epictet in dem gemeinen Exempel eines zerbrochenen Glases. Wenn eines andern Knecht ein Glas bricht, so können wir und andere, die ohne Affect urtheilen, alsobald sagen: Das geschieht leicht, das ist nichts ungewohntes, daß ein Knecht etwa stürzt, oder daß er das Glas anstößt, oder daß es ihm aus der Hand entschlüpft, und daß denn das schwache Geschirr, wenn es einen Stoß bekömmt, oder auf den Boden fällt, zerbricht. Wenn aber unser Glas bricht, so entrüsten wir uns, als wenn uns etwas ganz ausserordenliches begegnet wäre. Sollten wir nicht auch da denken: Das ist leicht geschehen? —

Bringe nun, sagt er, dieses auf grössere Fälle. Wenn eines andern Kind oder Frau stirbt, so sagt ein jeder, das ist ein menschlicher Zufall; und urtheilt alsdann von

der Sache nach den gemeinen und mit der Natur übereinstimmenden Begriffen. Denn daß ein Mensch stirbt, ist etwas menschliches, und der Natur des Menschen, der sterblich ist, gemäß. Sobald hingegen einem sein eigen Kind, oder seine eigne Frau stirbt; so ruft er sogleich aus: O wehe mir! ach ich Elender, und weint und jammert, als wenn ihm allein etwas seltsames, und wider alle Natur, begegnet wäre. Da sollten wir uns aber entsinnen, was wir denken, wenn ein anderer in tiefer Trauer ist. Wir bemerken alsdann ganz recht, daß ihm nicht die Sache selbst, als welche etwas natürliches ist, und einmal seyn muß, diese Unruhe bringe; sondern der Affect, worein er darüber gerathen ist. Dieser aber besteht einerseits darinn, daß sich die vernünftige Seele auf eine unvernünftige und übertriebene Weise in den sterblichen Leib, der nothwendig einmal sterben muß, verliebt; anderseits daß sie sich gewöhnt hat, also zu leben, als wenn sie allezeit mit ihm vereiniget bleiben würde: Die Bestürzung und Verwirrung, rührt dann am meisten daher, daß die Sache unerwartet begegnet. Würde man dieselbe oft durchdenken, würde man seine Einbildungskraft mit derselben bekannt machen, und an sie gewöhnen, so würde sie uns nicht verunruhigen und betäuben. Ein so klarer Beweis dessen, dünkt mich, ist dieß; daß selbst diejenigen, so über dergleichen Zufälle, die allerempfindlichsten sind in kurzer Zeit durch Gewohnheit wieder so ruhig und gelassen werden, als wenn nichts dergleichen vorgefallen wäre; und alsdann die natürliche Begriffe äussern: Das sey das Loos der Menschen; was sterblich sey, müsse nothwendig sterben, und die Reihe werde bald auch an uns seyn. Da wir nun nach dem Fall, und nachdem wir

uns an die Trennung gewöhnt haben, dieselbe so leicht ertragen können; so glaube ich auch, daß wir auf einen solchen Fall ziemlich gefaßt seyn, und ihn ohne sonderliche Unruhe ertragen würden, wenn wir uns vorher durch Erwartung desselben an die Trennung würden gewöhnen.

Es sind zwo Ursachen, warum wir dergleichen Zufälle nicht stets vor Augen haben, und uns nicht mit ihnen familiarisiren. Die eine ist, weil sich die Seelen der meisten Menschen allezeit nach den gegenwärtigen Umständen modeln. Geht es ihnen wol, so ist ihnen, als wenn es immer so gehen werde: Begegnet ihnen Widerwärtigkeit, so glauben sie, dieselbe werde nimmer aufhören. Die andere und nicht die geringere Ursache ist, weil sich die Menschen so sehr und so unmässig in dergleichen Sachen verlieben, daß der blosse Gedanken, dieselbe zu verlieren ihnen schon das allertraurigste ist. Niemand aber trägt sich aus eigner Wahl mit unlustigen Vorstellungen. Wir müssen derowegen allervorderst unsrer Liebe Maaß und Ziel setzen, und richtig beurtheilen, was das sey, so verliebt ist, und was das sey, worein es sich verliebt: Ein fremdes Ding, das nicht in unsrer Gewalt steht. Man muß hiemit der Gewohnheit nicht häufige Nahrung geben, und sich aller der Worte, noch mehr aber aller der Werke, enthalten, welche die Paßion verstärken würden.

Vier u. dreissigster Abschnitt.

Gleichwie kein Ziel aufgesteckt ist, daß man es verfehle, also ist auch die Natur des Uebels, kein wirkliches Ding in der Welt.*

Auslegung.

Wenn die Lehre von dem Ursprung des Uebels nicht in ihre Richtigkeit gesetzt wird, so verursachet sie schlimme Gedanken von Gott, verwirret die Grundsätze der Sittenlehre, und stürzt den der das Uebel nicht aus seinen wahren Ursachen herzuleiten weiß, in viele und unauflösliche Schwierigkeiten. Will man das Uebel zu einem Principio machen, und sagen, es seyen zwey Principien (Grundwesen,) ein Gutes und ein Böses; so erfolgen hieraus viele und grosse Ungereimtheiten. Denn da ein und edendasselbe Prädicat eines Principiums zweyen einander gerade entgegengesetzten Dingen, (einem Guten und einem Bösen) gemeinschaftlich zukommen soll, wie kann es ihnen zukommen, wenn sie nicht beyde unter einem höherm gemeinschaftlichen Principio stehen? Wie werden sie aber einander entgegengesetzt seyn, wenn sie nicht beyde einem gemeinschaftlichen Geschlecht untergeordnet sind? Denn blosse Verschiedenheit macht noch keinen Gegensatz. Es wird niemand sagen, das Schwarze sey der Gegensatz vom Warmen oder Kalten; sondern entgegengesetzte Dinge sind solche, die unter einem Geschlecht weit von einander verschieden sind, als weiß, und schwarz, die ein gemeines Geschlecht, die Farbe haben, und Farben beyde sind, so auch warm und kalt, welche eines wie das andere, unter dem Geschlechte der fühlbaren Qualität stehen. Daher ist es eine Unmöglichkeit, daß einander entgegengesetzte Dinge Principien (Grundwesen) seyen, weil sie nothwendig vorher gemeinschaftlichen Geschlechts seyn müßten; hiernächst auch deswegen, weil die Einheit nothwendig vor der Zahl seyn muß; massen jedes eines von den vielen,

die eine Zahl ausmachen sollen, mit der ersten Einheit von gleicher Natur oder homogen seyn muß, oder sonst nicht in die Zahl gehört.

Ferner muß nothwendig vor allem Einzelnen ein Urwesen seyn, von welchem alles Einzelne, das sich in viele vertheilt, seinen Ursprung hat. Denn von dem göttlichen oder ursprünglichen Schönen kömmt alles Schöne her: Und von der ersten göttlichen Wahrheit alle Wahrheit. Folglich müssen auch die vielen Principien von einem Principium abhangen, welches nicht ein einzelnes Principium ist, wie die übrigen alle, sondern ein allgemeines Grundwesen, ein über alle erhabenes Principium, das die andere alle umfaßt, und das den andern allen das Prädicat eines Principiums, nach dem besondern Rang und Stafel eines jeden, aus sich mittheilt.

Es ist demnach allerdings ungereimt, zu sagen, daß zwey oder überhaupt mehr, als ein, erstes Principium sey. Die, so zwey Urwesen aller Dinge behaupten, ein Gutes und ein Böses, können also unmöglich das gute Principium, so sie Gott nennen, für die Ursache aller Dinge ferner angeben, unmöglich mit Recht demselben den Preis des Allgewaltigen oder die Würde eines Monarchen beymessen, noch ihm die höchste und allgemeine Kraft zuschreiben; sondern, wenns noch wol geht, etwa die Hälfte der allgemeinen Kraft; können auch nicht dafür halten, daß es, wiewol es den Namen der Quelle alles Guten und alles Lichtes hat, allen Dingen Gutes und Licht mittheile. Welche und wie grosse Lästerungen gegen Gott folgen aber nothwendig aus solchen Sätzen! Sie führen ja einen furchtsamen Gott ein, der allezeit in Sorgen steht, daß das böse Urwesen, das an sein Gebiete angrämzt, in dasselbe einfallen möchte; der

in dieser Besorgnis dem bösen Urwesen auf eine harte und ungerechte Weise Seelen, die noch nichts gesündiget haben, und die doch Theile und Glieder von ihm seyn sollen, zuwirft, um das übrige Gute zu retten; so wie ein General, sagen sie, wenn ihn sein Feind überfällt, ein Theil seiner Armee Preise giebt, um das übrige zu retten. Denn das sagen sie, obwol vielleicht nicht in den nämlichen Ausdrücken. Wenn aber Gott, nach ihrem System, Seelen hinwirft, oder hinwerfen heißt, so hat er entweder vergessen, oder nicht betrachtet, was die Seelen, die er dem bösen Urwesen überliefert, werden ausstehen müssen; daß sie verbrennt, auf dem Rost gebraten, und, so sagen sie, auf alle Weise gepeiniget werden; wiewol sie noch nicht gesündiget haben, und Theile von Gott sind. Ueberdas sollen die Seelen, welche gottlos werden, (und solche sind bey ihnen nicht etwa, die Mord oder Ehebruch oder irgend eine Schandthat des ruchlosesten Lebens begangen haben, sondern alle die nicht zwey Urwesen * aller Dinge, ein Gutes und ein Böses, bekennen,) diese sollen nimmermehr zu dem guten Urwesen zurückekehren; sondern in den Fesseln des Bösen bleiben, also daß das gute Urwesen gestümmelt bleibt, und einige seiner Theile auf ewig verloren hat.

Das gute Urwesen ist aber auch nach ihrem System, (denn nach dem meinigen rede ich itzt nicht) sehr blöde an Verstande, und kann weder seinen eigenen Vortheil betrachten, noch die Natur des Bösen erkennen. Denn wie sollte wol das Böse in das Reich des Guten hineinkommen, da ihr beyder Erbtheile, wie sie sagen, von Ewigkeit her unterschieden, und durch ihre Naturen von einander abgesondert sind? Von wem aber sagen sie,

daß das geschehen sey? Es muß entweder vom Ungefähr geschehen seyn; und dann werden sie das Ungefähr allerdings auch ein Urwesen nennen müssen: Oder von irgend einem Wesen, das höher, als die beyden Urwesen ist.

Wie geht aber das zu, daß diese Theilung schon ehe die Welt war, unter ihnen soll geschehen seyn? Denn sie machen die Eintheilung, wie sie auf unsrer Erde ist, und geben drey Theile, den östlichen, westlichen und nördlichen, dem guten, den südlichen dem bösen Urwesen. Sie geben auch dem Bösen fünf grosse Höhlen, mit Bäumen bewachsen, und von Erd- und Wasserthieren bewohnt, welche beständigen Krieg haben, und von dem Fünfgestaltigen gefressen werden; wiewol sie alle auch unsterblich seyn sollen, wie die Wesen im Reiche des Guten. Wenn nun die Reiche der beyden Urwesen von Anfange her nach der Natur der Dinge getheilt sind; wie wäre es möglich, daß das Böse in das Reich des Guten hinüberkomme? Wo ist alsdann die Möglichkeit entgegengesetzter Dinge? Das Weisse wäre schwarz, und bliebe doch weiß; das Licht bliebe Licht, und nähme doch Finsternis an. Wenn das unmöglich ist, wäre es denn nicht, nebst der Feigheit und Ungerechtigkeit, auch noch eine Unsinnigkeit an dem guten Urwesen, daß es dem Bösen auch nur eine Seele hinwirft, und von da an bis itzt, wie sie sagen, sich viel zu schaffen macht, und doch dieselbe schlechterdings nicht zurücke bringen kann, noch jemals können wird; weil nach ihrem System, wie oben gemeldet worden, einige Seelen forthin in alle Ewigkeit in der Gewalt des Bösen bleiben? Sie sagen ja gar, er wisse das nicht vorher, da sie doch dem Bösen ein Vorherwissen von der Seelen Lieferung, die man ihm machen werde, zuschreiben, das denn seine

Maschinen für dieselbe zubereite. Handelte das gute Urwesen nicht viel klüger, wenn es das Böse sich in vergeblichen Anfällen selbst zerstossen liesse, als daß es sich mit demselben in Krieg einlasse, da es dasselbe doch nicht überwinden kann? Denn sie sagen, das Böse sey eben sowol als das Gute unerzeugt und unsterblich. Wirklich hat ihr Lehrgebäude auch dieses anstößige, daß sie diese Prädicate, die allerherrlichste Prädicate, unerzeugt und unsterblich, ohne Anfang und ohne Ende, dem guten uud dem bösen Urwesen gleich zuschreiben. Und welche Dinge sagen sie von dem Weltbau! da wissen sie von Säulen, nicht jenen,

Stützen, worauf die Erd' und des Himmels hohe Gewölbe
Sicher ruhn:

wie der Poet sagt; denn sie wollen durchaus nicht poetisch verstanden seyn; sondern, wie sie ein gewisser Verfasser von ihrer Sekte beschreibt, von Säulen aus hartem und rohem Stein: Sie wissen von zwölf Fenstern, von denen sich jede Stunde eins öffnet. Ihre Erklärung der Sonnen- und Mondsfinsternissen legt eine zum Erstaunen hohe Gelehrsamkeit an den Tag. Denn sie sagen: Weil die Uebel, die mit dem Bau der Welt verflochten sind, durch ihre Bewegungen viel Verwirrung und Aufruhr machen; so ziehen die Himmelslichter gewisse Vorhänge vor, damit sie an jenem Gewühl nicht den mindsten Theil nehmen; und die Finsternissen seyen nicht anders, als dieses Verbergen der Sonne oder des Mondes hinter ihrem Vorhang. Und welche ausschweifende Grille ist es ferner, daß sie unter allen Himmelslichtern nur allein diese zwey verehren; die von dem Erbtheil des guten Urwesens seyen; die andern hingegen,

als von dem Erbtheil des Bösen, verachten? Und daß sie behaupten, das Licht des Mondes komme nicht von der Sonne, sondern es bestehe aus lauter Seelen, welche er von der Zeit des Neumonds bis zum Vollmond zu sich hinaufzieht, und dann von der Zeit des Vollmonds bis wieder zum Neumond in die Sonne hinüberschickt! Warum halte ich mich aber so lange hierüber auf? Denn wiewol sie so ungeheure Erdichtungen vorbringen, die des Namens der Fabeln nicht einmal werth sind; so brauchen sie dieselben doch nicht als Fabeln, und wollen nicht daß etwas anders damit soll bedeutet seyn; sondern geben sie für baare Wahrheit. Sie machen sich von dem bösen Urwesen das Bild eines fünfgestaltigen Ungeheuers, das aus einem Löwen, einem Fisch, einem Adler, und ich weiß nicht, aus was für andern Thieren zusammengesetzt sey, und fürchten sich, als wenn sie vor seinen Anfällen nie sicher wären. So schimpflich für Gott sehen ihre Lehrsätze aus; und doch, welches wunderlich genug ist, haben sie das alles aus grosser Religiosität und Ehrfurcht für die Gottheit erdichtet. Denn weil sie nicht sagen wollten, daß Gott der Urheber des Bösen sey, setzen sie ein eigenes Urwesen des Bösen, das von gleichem Rang und gleicher Gewalt, wie das gute Urwesen, oder vielmehr stärker, als dasselbe, wäre. Denn bisdahin scheint das Böse in allen seinen Unternehmungen die Oberhand erhalten zu haben, indem es sich, wie sie sagen, dem Guten allenthalben aufbürdet, und es auf allerley Weise zu machen weiß, daß es seiner nie los werde: Da hergegen das Gute sich von freyen Stücken mit ihm einläßt, und doch sich bisher allezeit, nach ihrem Bericht zaghaft, ungerecht und einfältig aufgeführt hat. Aus Furcht hiemit, dasselbe für die Ursache

des Bösen anzugeben, machen sie es wirklich durchaus böse, und fallen nach dem Sprichwort, da sie dem Rauch entfliehen wollen, in das Feuer. Soviel Gott entunehrendes hat dieses System.

Es zerstört aber auch, so viel an ihm ist, die Grundsätze der gesunden Morale, indem es in der That die Freyheit des Willens aufhebt. Denn es führt ein unerzeugtes und unsterbliches und gewaltiges Urwesen des Bösen ein, welches die Seelen mit Gewalt zum Bösen treibt, so daß es nicht mehr in ihrer Gewalt steht, zu sündigen oder nicht zu sündigen; maassen der Zwang so mächtig ist, daß er nach ihrem System von Gott selbst nicht mag überwunden werden. Sie sollten doch bedenken, daß die Seelen, wenn sie von einer höhern Macht gezwungen, mörden, ehebrechen, oder irgend eine Uebelthat aus unwiderstehlichem Triebe, und nicht aus eigenem Willen thun, unschuldig sind. Denn was man aus Zwang und wider Willen thut, wird nicht für Sünde geachtet, und findt bey Gott und in den Gesezen Nachsicht. Und so wäre denn überall keine Sünde mehr; denn man kann nichts böse nennen, wenn man zum Grund setzt, daß wir, da wir es thun, aus übergwältigendem Einfluß äusserer Ursachen handeln. Wenn also diese Leute, um den Ursprung des Uebels zu erklären, ein böses Urwesen festsetzen; und aber, vorausgesetzt, daß ein solches, und zwar ein zwingendes sey, gar nichts mehr böse ist; so fällt ihr System auf eine lächerliche Weise übern Haufen. Denn es folgt richtig. Wenn ein böses Urwesen ist, so ist nichts mehr böse. Wenn aber nichts böses ist, so kann auch kein Principium des Bösen seyn; so daß, wenn ein solches

Principium des Bösen wäre, wie sie annehmen, weder böses, noch ein Ursprung des Bösen seyn würde.

Wollte nun jemand, nachdem diese Hypothese so deutlich widerlegt ist, um dieser Widerlegung zu entgehen, sich erkühnen, zu sagen: Gott selbst sey die Ursache des Bösen sowol, als des Guten; so ist es noch leichter, einen solchen der Lästerung wider Gott und der Unwahrheit zu überweisen. Denn wie kann ein Satz wahr seyn, der schimpflich und lästerlich wider Gott, den Urheber aller Wahrheit ist? Denn für das erste, da Gott gut, die höchste und unwandelbare Güte besitzt, wie wird er etwas Böses aus sich hervorbringen können? Denn wenn das Böse der Gegensatz des Guten ist, wie die Gegner zugeben, wie soll ein Entgegengesetztes aus dem andern Entgegengesetzten herkommen? Zweytens, wer eine Sache aus sich selbst zur Wirklichkeit hervorbringt, oder selbst die Ursache ihres Daseyns ist, der bringt sie zur Wirklichkeit, insofern er die Ursache derselben in sich enthält, mit derselben existirt, und als Ursache von gleicher Natur mit dem ist, was er zur Wirklichkeit bringt. Also führt dieser Satz, nebst dem, daß er offenbar Gotteslästerlich ist, unvermerkt auch auf ein Principium des Bösen, oder auf ein oberstes Böses, wie das vorige System.

Wenn aber das Böse keinen Ursprung hat, und auch Gott nicht Urheber dessen ist, woher kommt denn das Böse? Denn es ist schlechterdings unmöglich, daß etwas ohne eine Ursache entstehe oder da sey. Hier muß man für das erste deutlich bestimmen, was das sey, was man Böses oder Uebel nennt; und dann untersuchen, woher dasselbe sey. Denn wer die Natur einer Sache nicht kennt, der kann auch ihre Ursache nicht entdecken.

Man darf sagen, daß dieses Böse (welches sich die, so ein böses Urwesen wirklich annehmen, und auch viele, die darüber noch zweifelhaft sind, als eine Substanz, als etwas, das wie das Gute, vor sich bestehe, oder als eine Kraft vorstellen, die eben so groß, als die Kraft des Guten, und derselben völliger Gegensatz sey; und eben deswegen seiner Natur nach mit seinem Gegensatz, dem Guten, nicht könne vermischet werden; gerade so, wie sich das Schwarze gegen das Weisse, und das Warme gegen das Kalte verhält;) man darf sagen, daß ein solches Böses schlechterdings in der Natur der Dinge nicht da sey. Denn wenn es eine Substanz wäre, wie z. Ex. ein Mensch, ein Pferd, so müßte es auch eine gewisse eigene natürliche Vollkommenheit und ein Geschlecht (Form) haben, wornach es wäre, was es wäre. Ein jedes Wesen aber, das seine eigene natürliche Vollkommenheit hat, ist etwas Gutes, nicht etwas Böses. Nun sagen sie, das Böse strebe dem Guten nach, es geniesse desselben, es ziehe Vortheil von ihm, es liebe seinen Genuß, und wende alles an, denselben nicht zu verlieren. Wie ist es nun möglich, so etwas, als etwas schlechthin Böses zu denken? Denn alles Böse, z. Ex. wenn wir sagen, böse, sündige Menschen, die für das Böse gestraft werden, das ist eine Accidenz, und nicht eine Substanz: Denn es wird und vergeht dem Daseyn seines Subjects unbeschadet, und besteht nicht vor sich selbst. Was wird das Böse seyn, wenn es nicht das Böse irgend einer Sache ist? Gleicher Weise ist auch sein Gegensatz, das Gute selbst eine Accidenz: nur daß das Gute etwas, der Natur eines jeden Dings gemässes ist, etwas dadurch ein Ding seine eigene Vollkommenheit hat; dahergegen das Böse ein Zustand

eines Dings ist, der der Natur des Dings zuwider, und wodurch es seiner natürlichen Beschaffenheit und des Guten beraubt ist: (keine Realität, sondern eine Privation) Denn wenn das Böse auch eine natürliche Beschaffenheit, und eine Vollkommenheit des Geschlechts wäre, woran es sich befindt, so würde es auch selbst ein Gut seyn, und man würde es nicht mehr Böse nennen. Das Böse ist hiemit nicht, wie das Gute, eine vor sich bestehende Natur oder Substanz; sondern es ist etwas zufälliges, eine Accidenz an dem Guten, ein Abfall von demselben, eine Beraubung desselben, und verhält sich wie die Krankheit zur Gesundheit, wie das Laster zur Tugend: und wie das Rechtgehen eines Thiers eine wesentliche Wirkung ist, die das Thier abzweckt und hervorbringen will, das Hinken oder Lahmgehen hergegen durch ein Fehlschlagen jener wesentlichen Wirkung begegnet, ein Zufall an derselben, eine unnatürliche Bewegung ist, so verhält sich alles Böse gegen das ihm entgegenstehende Gute. Man kann nicht sagen, daß beyde gleich wesentliche vor sich bestehende Dinge, oder daß sie Prädicate von gleichem Geschlechte seyen, wie Weiß und Schwarz. Denn wenn beyde die natürliche Vollkommenheit des Subjects auf gleiche Weise haben, wenn das eine sie weder mehr noch minder als das andere hat, so ist das eine nicht eine Beraubung des andern. Denn die Beraubung ist ein Mangel oder Fehler in einem Geschlecht, wie das Hinken in dem Gehen. Dort haben beyde Dinge, (das Weisse wie das Schwarze) jedes vor sich sein völliges Geschlecht, (daß es eine Farbe ist,) eines so gut als das andere: Hier aber ist das eine (das Rechtgehen) ein natürlicher Zustand: Das andere (das Hinken) ein unnatürlicher Zustand,

und dieß Unnatürliche ist nur ein Zufall an dem Natürlichen, so wie auch das Böse ein Zufall an dem Guten ist. Niemals wird das Gute ein Zufall an dem Bösen. Niemand wird so sagen, daß dem Verfehlen einer Zielscheibe das Treffen derselben als ein Zufall begegne, oder daß der Krankheit die Gesundheit als ein Zufall begegne; wohl aber, daß dem Treffen das Fehlen, der Gesundheit die Krankheit zufällig begegne. Denn der wesentliche Zweck des Schützens, ist das Ziel zu treffen, um deswillen schießt er; und so ist die Gesundheit ein wesentlicher Zweck der Natur; ihre Wirkung geht gänzlich auf die Erhaltung und Gesundheit des Thiers. Es kann aber der Absicht das Ziel zutreffen, begegnen, daß man es verfehlt, wenn die Wirkung den Zweck nicht erreichen mag. Nun wird man doch, was bey einem vorgesetzten Hauptzweck wider Willen begegnet, richtig einen Zufall desselben nennen; nicht aber umgekehrt den Hauptzweck einen Zufall dessen, was wider Willen begegnet. Wenn nun alles nach dem Guten strebt, und alle wirkende Kraft in der Absicht, das Gute zu erhalten wirkt, sey es nun ein wirkliches oder anscheinendes Gut; so ist klar, daß der Hauptzweck aller Wirkung die Erreichung des Guten sey. Es begegnet aber etwan der Wirkung böses, wenn man nach etwas zielt, das kein wahres, sondern nur ein anscheinendes Gut ist, wobey etwas Gutes ist. Denn wenn einer aus Begierde nach Vergnügungen oder Reichtum stihlt, und sich Wind und Wellen aussetzt, so ist das anscheinende Gut sein Hauptzweck, auf den wirkt er; ist aber genöthiget das dabey befindliche Uebel auch mit zunehmen: Sintemal keiner gelüstet einen Ehebruch zu begehen, nur damit er einen Ehebruch begehe, oder bloß um des Stehlens wil-

len zu stehlen, oder irgend etwas anders Böse, um des Bösen willen zu thun; nach dem bekannten Grundsatz: Niemand strebt nach dem Bösen, weil es Böse ist; denn wenn das Böse Grund und Ursache der Wirkungen wäre, so müßte es auch ein Endzweck derselben, und dem handelnden verlangenswerth seyn, wie das Gute; und wenn es sich so verhielte, so wurde es abermal ein Gut und kein Uebel seyn. Denn was Verlangenswerth ist, ist Gut; oder was Gut ist, ist Verlangenswerth. Alles strebt hiemit nach dem, was ihm nützt, es mag nun ein wahrer oder anscheinender Nutzen seyn; jedoch auch in dem letzterm Falle, als nach einem wahren Nutzen. Denn niemand betriegt sich selbst mit Wissen und Willen, so daß er das Falsche für das Wahre, die Copie für das Original nimmt; sondern in einem Staunen über dem anscheinenden Guten sehen wir entweder das Böse nicht, das dabey ist; oder wenn wir es auch etwa sehen, bereden wir uns durch falsche Schlüsse, daß das Gute das grössere, und das Böse, so dabey ist, das kleinere sey. Wir erwählen aber oft ein grösseres Gut mit einem kleinern Uebel, wie wir das Schneiden und Brennen ausstehen, weil wir das Uebel, das dabey ist, für geringer achten, als die Heilung, die dadurch erhalten wird. Daß aber alles nach dem Guten strebe, ist auch daraus klar, weil das Böse selbst, wenn es existirte, und etwas thäte, solches um seines eigenen Nutzens, oder, welches einerley, um seines eigenen Guten willen thäte: Wie es denn wirklich in dem System deren, die es zu einem existirenden und handelnden Wesen machen, alles was es thut, in der Absicht thut, mit dem Guten Gemeinschaft zu haben, gutes von ihm zu erhalten und nimmer zu verlieren. Wenn nun nichts

nach dem Bösen oder Uebel strebt, so ist dasselbe auch keine Substanz, kein vor sich bestehendes Hauptding, sondern, da es durchaus auf die Weise ist und geschiehet, wie gezeigt worden; so sagt man mit Recht, es sey eine Accidenz und keine Substanz, kein vor sich bestehendes Ding, sondern eine Zufälligkeit.

Nun gesetzt denn, werdet ihr sagen, das Uebel sey eine Begegnis, eine Verfehlung des Guten, eine Accidenz oder Zufälligkeit desselben; so fragen wir weiter, woher es entstehe? Denn die Vernunft forscht den Ursachen der Dinge nach, weil alles, was ist oder geschiehet, seine Ursache hat. Sollte keine Ursache des Bösen seyn, wie wäre es denn immer unter die wirklichen Dinge gekommen; da einmal Gott, das heißt, die erste Ursache aller Dinge gut ist? Wir haben zwar hievon schon oben geredet in der Abhandlung über die Freyheit des Willens, und in der Auslegung des Spruches: **Verlange nicht, daß die Sachen gehen, wie du wolltest.** Laßt es uns aber hier kurz wiederholen. Gott, der die Quelle und der Ursprung aller Güte ist, hat nicht nur die guten Wesen von der höchsten Klasse, die durch sich selbst gut sind, und nicht nur mit denselben, die der mittlern Klasse, die ewig in dem Guten bleiben, hervorgebracht; sondern auch die guten Wesen von der untersten Klasse, die der Veränderung und Abweichung von dem Guten und Natürlichen, zum Bösen fähig sind. Denn nach den ewigen (Körpern) Wesen, welche sich allezeit der Natur gemäß verhalten, und im Guten allezeit befestiget sind, sind auch die, so entstehen und vergehen, zur Existenz kommen; und nach denen Seelen, die im Guten festen Bestand haben, sind auch die wirklich worden, die abweichen; damit einerseits der Reich-

tum der Güte des Schöpfers alle möglichen Gattungen guter Wesen hervorbrächte; anderseits die Welt etwas ganzes und vollkommenes wurde, wozu dieses wesentlich gehört, daß sie nicht nur gute Wesen von der obersten oder mittlern, sondern auch von der untersten Klasse, hätte. Ferner, damit die Wesen von der ersten und mittlern Klasse, welche ganz gut sind, die nicht entstehen und vergehen, nicht Wesen der untersten Klasse, niedrig und unedel wurden. Denn von dieser Beschaffenheit müssen die Wesen der untersten Klasse nothwendig seyn. Endlich, da die Wesen der obersten Klasse ihrer Natur und ihren Kräften nach unveränderlich, und die Wesen der mittlern Klasse zwar unveränderlicher Natur sind, doch aber etwa den Ort verändern; so könnte es anders nicht seyn, als daß auch die Wesen der letzten Klasse unter dem Monde zur Existenz kommen, die von dem Umlaufe des Gestirns abhangen, veränderlicher Natur sind, und in einen unnatürlichen Zustand fallen können. Aus diesen und andern noch weit wichtigern Gründen haben sonder Zweifel die Dinge unter dem Monde, und dieses Reich der Sterblichkeit, wo die Abweichung vom Guten statt hat, die Existenz erhalten, weil nämlich auch Gutes von der untersten Klasse da seyn mußte; dieses aber seinem innern Wesen nach nicht anders möglich war, als solcher Abweichung fähig. Daher ist auch an denen Wesen, die über diesen Ort erhaben sind, nichts Böses, weil die Natur des Bösen, nämlich das Abweichen vom Guten, nur bey dem Guten der untersten Klasse, die dieser Abweichung fähig ist, statt findet. Daher ist auch die Seele, die ein edleres und unveränderliches Wesen hat, so lange sie vor sich allein ist, frey von allem Bösen. Da sie aber ihrer Na-

tur nach fähig ist, beydes, je nachdem sie sich verhalten will, an diesem (erhabenen) Ort zu seyn, und auch mit den Körpern Gemeinschaft zu haben, (denn die Vorsorge des Vaters und Schöpfers aller Dinge hat auch solche Seelen hervorgebracht, damit die Wesen der obersten mit denen der untersten Klasse in der Kette der lebendigen Geschöpfe durch unauflösliche Ringe zusammenhiengen; so scheint die Seele, wenn dem Körper Uebel zustösst, wenn er durch Krankheiten und Tod in einen unnatürlichen Zustand geräth, an solchem Uebel Theil zu haben. Das wird aber wol kein wirkliches Uebel, sondern vielmehr ein Gut seyn; wenn Wesen, die mit einander verflochten sind, die an fremden Oertern Noth leiden, befreyet und der Mühseligkeit erlediget werden; wenn die einfachen Wesen des Streits entlassen, in ihren eignen Oertern und Elementen ruhen, und sich da verjüngen: Und wenn sich auch die Dinge in einander verwandeln, so ist auch das kein Uebel; denn ein jedes wird wieder, was es zuerst gewesen. Das Wasser, das sich in Luft verwandelt, wird aus Luft wieder Wasser. Das wichtigste aber ist dieses, daß die Auflösung der zusammengesetzten Dinge und die Verwandlung der Einfachen in einander, dem Ganzen gut ist, indem die Verwesung des einen die Erzeugung eines andern ist; und dieses macht, daß die Erzeugung in einem ewigen Kreise ununterbrochen umlauft. Wir sehen aber auch, daß die Natur und die Kunst die Theile hintansetzt, wenn es die Erhaltung des Ganzen erfordert. Die Natur treibt die Flüsse und Geschwüre von den edlern Theilen an die äussersten Gliedmassen hinaus. Die Kunst schneidt, brennt und haut oft einen Theil weg, um das Ganze zu retten. Was hiemit den Körpern begegnet, ist

vielmehr Gut als Uebel zu nennen, und die Ursache desselben ist eine Ursache des Guten, nicht des Uebels. Denn die Elemente der Körper unter dem Monde haben gar nichts Böses, als welche selbst auch ewig sind. Das aber, was an den Theilen dieser Körper Böse zu seyn scheint, das hat auch für die Theile, wie gezeigt worden, für die einfachen und zusammengesetzten, vielmehr Gutes. Denn da es zum Guten des Ganzen gereicht, so wird es vollends gut gemacht; und wird hiemit der unnatürliche Zustand der Körper kein Uebel mehr seyn, da derselbe allenthalben gut gemacht wird.

Will aber jemand behaupten, man könne denselben nicht Gut nennen, weil er eine Abweichung von dem natürlichen Zustand sey, so nenne er ihn nur nicht geradezu Böse, wegen des undeutlichen Begriffes, den wir vom Bösen haben, als wenn es ein völliger Gegensatz des Guten wäre; nenne er es lieber etwas Nothwendiges, das zwar nicht an sich selbst Begehrenswerth sey, aber doch ein gutes Theil zu dem an sich Begehrenswerthen beyträgt. Denn wenn es schlechtweg Böse wäre, so würde es auch nicht zum Guten beytragen. Das Nothwendige aber, wiewol es nicht an sich Begehrenswerth ist, wird doch durch seine Bezweckung des Guten selbst gut gemacht, und ist folglich selbst ein Gut, weil es doch in einer gewissen Absicht begehrenswerth ist. Denn wir begehren auch den Schnitt und das Brennen, bezahlen dafür, und bezeugen dem Wundarzt Dank, welches sehr ungereimt wäre, wenn wir diese Dinge für Uebel hielten. Es ist aber ein untergeordnetes Gut, ein Gut des zweyten Ranges, das nicht allernächst, und vor sich, sondern in einer anderweitigen Absicht gut ist: Daher denn auch der, so es macht, nicht der Ur-

heber eines Uebels ist, sondern entweder eines Guten, oder eines Nothwendigen, das ein Gutes vom zweyten Rang ist. Man kann aber auch dieses mit Recht ein Gut nennen, weil es auch aus der Quelle alles Guten in seiner Unterordnung fließt. So viel mag von dem Uebel an den Körpern und ihrer Ursache vor itzo genug seyn.

Von den Sünden und Fehlern der menschlichen Seele, die man für die größten Uebel hält, ist zwar oben auch schon geredet worden; es hindert aber nichts, auch hier ihre Natur und Ursache zu untersuchen. Man darf sagen, daß die Seelen, die von höherer Klasse, als die unsrigen sind, die ihre beständige Wohnung in der obern Welt haben, und in dem Guten auf ewig befestiget sind, nicht das geringste Böse jemalen an sich haben. Die Seelen der unvernünftigen Thiere aber, welche eine mittlere Gattung zwischen den Menschenseelen, und den Seelen der Pflanzen ausmachen, haben wegen ihres Körperartigen, ein Uebel, das dem Uebel des Körpers ähnlich ist, an sich; insofern sie aber Begierden und Triebe haben, gleicht das Uebel derselben dem Uebel der Menschenseelen, wie aus dem, was hievon soll gesagt werden, erhellen wird. Die menschliche Seele aber, (welche theils wegen der Erhabenheit ihrer geistigen Natur, und weil sie der Denkenskraft theilhaft; theils wegen der Verwandtschaft des sinnlichen Lebens mit dem Leibe, eine mittlere Klasse ausmacht, zwischen den Seelen, welche allezeit die obere Welt, und denen, welche allezeit die untere bewohnen, und die in der Kette der lebendigen Wesen der Ring ist, welcher die Bewohner der obern und der untern Welt verbindet,) ist durch eigenes freywilliges Verhalten bald jenen, bald diesen gleich. So lange sie bey den höhern Wesen bleibt, hat sie nichts

Böses an ihr, und ist in dem Guten fest. Wenn aber etwa ihr Ernst zu dieser seligen Lebensart und zum Anschauen dieser unaussprechlichen und reinen Güter nachläßt, weil sie ein natürliches Vermögen hat, sich etwan auch, wenn sie will, in diese untern Gegenden herabzulassen; so liegt hierinn, in diesem freywilligen Hinabsteigen in dieses Reich der Sterblichkeit, der Ursprung ihres ganzen Uebels. Obwol sie aber eine zweyseitige Natur empfangen hat, so steigt sie doch nicht aus Zwang weder hinauf noch hinunter, sondern sie existirt auf eine solche Weise, daß sie sich erhebt oder sinkt, wie sie selbst will. Und warum sollte uns das an der Seele, deren es natürlich ist, sich selbst zu bewegen, befremden; da selbst unter den unvernünftigen Thieren, die sogenannten Amphibien eine solche Natur haben, daß sie im Wasser und auf der Erde leben können? Sie begeben sich nach eigener Begierd in das eine oder andere Element von niemandem gezwungen; soudern wenn sie der Gelust ankömmt. Da nun die Seele freywillig in dieses Revier der Sterblichkeit hinabkam, und sich mit einem sterblichen Körper vereinigen, und mit demselben ein sterbliches Thier ausmachen wollte, so äusserte sie auch thierische Kräfte; theils Erkenntniskräfte, die Sinnen und die Einbildungskraft; theils Begehrenskräfte, den Zorn und den Gelust. Vermittelst dieser sollte das sterbliche Thier theils zu Kenntnissen gelangen, die seiner Natur angemessen wären, dergleichen auch die unvernünftigen Thiere haben, theils was ihm abgeht, durch Nahrung allezeit wieder ersetzen, und durch Erzeugung eines ihm ähnlichen, die beständige Fortdauer seiner Art erhalten, und sich gegen schädliche Dinge schützen. Dieses alles wurde bey dem sterblichen Thiere nicht statt finden, wenn es nicht

mit diesen thierischen Kräften ausgerüstet wäre. Denn welchem, besonders von den reinlichern Geschöpfen, würde es erträglich seyn, so viel Zeit mit Essen und Entladung des Wanstes, wie ein unvernünftiges Thier, zuzubringen, wenn es nicht durch den thierischen Appetit gereitzt würde? Wer würde die Last der Schwangerschaft so oft ertragen, wenn jener heisse Gelust sich nicht von neuem entzündete? Dieses aber, welches schon bey einem andern Anlasse gesagt worden, mag genug seyn, zu zeigen, daß die thierischen Begierden zum Guten und zur Erhaltung des Thiers gegeben worden, und sich also hierinn noch nichts Böses hervorthut. Wenn nun die vernünftige Seele, die ihrem Wesen nach, noch vortreflicher, als der Leib und das thierische Leben ist, und eine natürliche Fähigkeit besitzt diese zu beherrschen, ihren Posten gegen diese behauptet, über sie erhaben bleibt, und sie als ihre Werkzeuge braucht; und die guten Dienste, die sie ihr leisten können, zu ihrem eigenen Besten anwendet; alsdann ist alles gut, und entsteht nirgend nichts böses für sie. Wenn hergegen die Seele ihre Aehnlichkeit mit den höhern Wesen vergißt, ihren königlichen Scepter wegwirft, ihrer herrschaftlichen Kraft sich begiebt, und sich ganz in den Körper und in die thierischen Triebe versenkt (und das begegnet ihr, wann sie die Heftigkeit und den Sturm der Wollust und der sinnlichen Begierden, dem reinen und sanften Vergnügen der vernünftigen Begierden vorzieht, und sich der thierischen Sinnlichkeit so ganz überläßt, daß sie dieselbe für sich selbst ansieht, und sich mit ihr verwechselt) da handelt die vernünftige Seele unvernünftig und wider ihre Natur, und erwählt, ihrer oberherrschaftlichen Würde zuwider, eine Sclavin zu seyn, und sich gebieten zu las-

sen: Alsdann entsteht das Böse, welches weder in dem obern Wesen, so lange es für sich ist, noch in dem untern, so lange es für sich bleibt, sondern erst dann statt findt, wann das obere Wesen sich mit dem untern vereiniget hat, und unbesonnener Weise die Gleichheit mit dem niedrigern der Gleichheit mit dem höhern Wesen vorzieht. Indeß geschieht der Seele, so oft ihr das begegnet, keine Gewalt von aussen, sondern sie erwählt es selbst nach ihrer eigenen Willkür und Freyheit; denn die Wahl steht in unsrer freyen Macht, und ist eine Bewegung, die wir uns selbst von innenher geben.

Gieb wol Achtung, mein Leser! daß hier keine Trugschlüsse dich und mich verführen! So viel halte ich für klar, und im vorhergehenden völlig erwiesen, daß die Wahl und Entschliessung die eigene innere Bewegung der Seele, und von nichts äusserlichem erzwungen sey. Daß ferner die Seele nach eigener Wahl und Entschliessung bald das bessere, bald anstatt des bessern das schlimmere erwähle, glaube ich daher klar bewiesen zu haben, weil Gott und weise Gesetze und alle vernünftigen Menschen die guten und bösen Handlungen der Menschen nicht nach den Thaten richten, sondern nach Willen und Vorsatz, und daß man man bey Belohnungen und Strafen, beym Lob und Tadel einzig und allein auf den Willen und Vorsatz sieht, als auf dasjenige, was in unsrer Willkür und freyen Gewalt steht. Daher findt man es billig, Sachen, die aus Zwang geschehen sind, wenn sie auch noch so entsetzlich wären, zu verzeihen; und nißt die Schuld nicht dem bey, der sie thut, sondern dem, der dazu zwingt; weil dieser mit Willen und Vorsatz zwingt; jener hergegen wider Willen handelt. Wenn hiemit die Ursache des Bösen in dem freyen Willen liegt,

welcher schlechterdings eine freye Wirkung der Seele, und nicht von äusserer Gewalt erzwungen ist; was wollen wir denn anders für die Ursache des Bösen angeben, als die Seele? Jedoch auch sie ist Ursache des Bösen, nicht insofern es Böses ist. Denn niemand erwählt das Böse, sofern es Böse ist, sondern als ein anscheinendes Gutes, worunter aber ein Uebel verborgen liegt, welches man nothwendig mit dem anscheinenden Gut zugleich nehmen muß. Auch davon ist schon oben geredt worden. Da wir denn die Ursache des Bösen entdeckt haben, so laßt uns mit lauter Stimme ausrufen, daß Gott an allem Bösen unschuldig sey, weil die Seele das Böse aus eigenem freyen Willen wirkt, und nicht Gott. Denn wenn die Seele das Böse aus Zwang thäte, so möchte man etwa Gott anklagen, daß er die Seele ohne einige ihre Schuld Zwang leiden liesse; wiewol es dann auch kein Böses wäre, wenn es aus Zwang geschähe: Da sie aber das Böse mit freyem Willen erwählt, so können wir sie mit Recht die Ursache desselben nennen.

Wollte aber jemand sagen: Gott sollte sie das Böse auch nicht erwählen lassen, so kann dieses zweyerley Verstand haben. Entweder ist damit so viel gesagt: Er sollte sie, die von Natur fähig ist, bald das Gute, bald das Böse, zu erwählen, mit Gewalt hindern, jemalen das Böse zu erwählen, oder: Er sollte sie so erschaffen haben, daß es ihr von Natur unmöglich wäre, das Böse zu erwählen. Das erstere ist an und vor sich selbst unvernünftig. Denn sie hätte die Fähigkeit unter beyden zu erwählen vergebens erhalten, wenn es ihr nie hätte erlaubt seyn sollen, unter beyden zu erwählen, welches sie wollte: Es wäre aber auch keine Wahl mehr,

sobald eine Nothwendigkeit oder zwingende Gewalt da wäre. Denn Nothwendigkeit und Wahl sind widersprechende Dinge. Was das andere betrift, so ist zu bemerken, daß es erstens überall niemals keine Wahl des Bösen giebt; hiernächst scheint es den Rath zu enthalten, diese freyhandelnde Natur, die von sich selbst und ohne Zwang, bald das wahre Gut, bald das Scheingut erwählt, aus der Welt wegzuschaffen, entweder als etwas nicht Gutes, oder als ein grosses Uebel. Hier bedenkt man nicht, daß die Freyheit des Willens ein viel grösser und schätzbareres Gut sey, als so viele Dinge, die man in der Welt für gut und vortreflich hält. Denn diese übertrift alles, was unter dem Himmel ist: Und niemand würde lieber wollen eine Pflanze, oder ein dummes Thier, als ein Mensch worden seyn. Warum sollte denn Gott, da er die minder guten Geschöpfe hervorgebracht, das Beste und Edelste nicht auch hervorgebracht haben? Ferner, wie oben auch erinnert worden, wenn man das freye Vermögen der Seele, sich auf dieß oder das zu neigen aus der Natur aufhebt, so hebt man nothwendiger Weise zugleich die schätzbaren Tugenden der Menschen, und das ganze Menschengeschlecht auf. Denn es findt keine Mäßigung, keine Gerechtigkeit mehr unter den Menschen statt, wenn sie nicht auch davon abweichen können. Eine Natur aber, die von dem Guten nicht abweichen kann, wurde eine Engel- oder Götter- nicht mehr eine Menschen-Natur seyn. Dieser Grund beweist allerdings die Nothwendigkeit des Abweichens, und des daher entstehenden Bösen, weil ohne dasselbe weder die menschlichen Tugenden, noch überall das Menschengeschlecht in die Welt gekommen wären. Und wenn wir auch sagten, daß diese Abweichung, insofern sie zur

Existenz vieler guten Wesen, die ihrer Natur nach abweichen können, nothwendig war, von Gott herrühre, so wird man noch kein Recht zu der Beschuldigung haben, daß wir Gott zum Urheber des Bösen machen. Denn auch von einem Arzt, der Geschwüre zur Vereiterung bringt, und den Leib schneidet und brennt, und Glieder abstößt, sagt niemand, er mache krank, sondern er mache gesund; wenn den Presthaften nicht anders als durch diese Mittel zur Gesundheit zu verhelfen ist. Selbst die Rache Gottes, oder seine straffende Gerechtigkeit, welche die Leidenschaften der Seele gestattet, und steigen läßt, verfährt darum so, weil die Seele nicht anders kann geheilet werden, es sey denn, daß sie zuvor ein oder mehrmal nach ihren rasenden Begierden gehandelt habe. Aus gleichem Grund widersetzen sich die Hofmeister weislich den Begierden der Kinder nicht durchaus, sondern geben ihnen oft nach, und thun ihnen zuweilen Vorschub, weil sich die Seele solcher Leidenschaften nicht recht losmachen kann, wenn sie nicht einige male nach denselben gehandelt hat, und durch die Handlung zum Eckel davon satt worden ist. Da nennen wir weder diesen Hofmeister, noch die Rache Gottes, eine Ursache des Bösen, sondern des Guten; weil diese Dinge um des Guten willen geschehen. Handlungen, womit man einen zur Mäßigkeit leitet, nennt man Mittel der Mäßigkeit; und Handlungen, womit man einem zur Gesundheit hilft, Mittel der Gesundheit; und jede Handlung wird nach dem Endzweck, weswegen sie geschieht, qualificiert oder benennet. Wenn also gleich Gott gewissermassen die Ursache dieser nothwendigen Abweichung ist, so kann man ihn doch mit Grund nicht den Urheber des Bösen nennen.

Wie er aber die Ursache dieser nothwendigen Abweichung sey, ist der Mühe werth zu untersuchen. Er ist es nicht so, daß er selbst diese Abweichung bewirke: Das sey ferne! sondern inwiefern er der Seele einen freyen Willen, ein Vermögen sich selbst zu bestimmen, gegeben und anerschaffen hat, damit auch eine solche Gattung Wesen in der Welt sey, und so viele guten Dinge wirklich werden, welche ohne diese Abweichung nicht hätten können zur Wirklichkeit kommen. Er ist also eigentlich und hauptsächlich der Urheber dieser mit freyem Willen begabten Natur, welche gut und wichtiger ist, als viele andern guten Dinge in der Welt. Die Abweichung ist ihre eigene aus Leidenschaften herrührende Handlung, die allein von ihrem Willen und von keinem Zwang herrührt. Daß aber diese mit freyem Willen begabte Natur, obgleich sie so gemacht ist, daß sie etwa abweichen kann, gut sey, halte ich für klar. Denn die, so ein Principium des Bösen annehmen, wollen eben dadurch beweisen, daß Gott nicht die Ursache des Bösen sey. Denn obwol sie sagen, die Seele sey von Gott erschaffen, ja gar in stolzem Ausdruck, sie ein Theil oder Glied von Gott nennen, so lehren sie doch auch, sie sey so gemacht, daß sie könne böse werden. Sagen sie nun, dieselbe werde nach freyem Willen böse; so sind sie darin mit denen überein, welche sagen, es stehe in unsrer Gewalt, das Böse zu überwinden, oder uns von demselben überwinden zu lassen; und das sey die Ursache, warum man die, so sich überwinden lassen, straft, und die, so überwinden, belohnt Wenn sie aber das sagen, so nehmen sie nicht wahr, daß es mit diesem Satz nicht bestehen kann, daß die Seele von aussenher zum Bösen mit Gewalt getrieben werde. Kurz, sie mögen sagen,

die Seele werde von freyem Willen, oder auf Antrieb von aussen böse, so wird sie doch allemal darum böse, weil es ihre Natur zugiebt, oder weil sie so gemacht ist, daß sie kann böse werden: Denn wenn sie kein natürliches Geschick dazu hätte, so würde sie nicht böse werden. Aus gleichem Grund sagen sie von dem obersten guten Wesen, es werde nie böse, weil es nämlich durch seine Natur des Bösen ganz unfähig ist; und so auch von den andern guten Wesen, welche in der allerengesten Gemeinschaft mit ihm stehen, von der sogenanten Muter des Lebens, von dem Weltschöpfer und andern Aeonen jener Sphäre. Wenn also auch diese die Seele, die ihrer Natur nach des Bösen fähig ist, von Gott herleiten, so sagen sie, Gott sey darum nicht Urheber des Bösen, weil ein solches Wesen nicht böse, sondern gut sey. So viel sey von dem Ursprung und Wesen des Bösen voritzo genug geredt. Wir müssen nun auch noch Epictets Worte betrachten, und sehen, wie er das, was wir so weitläufig von dem Bösen gesagt haben, in wenig Worten summarisch dargestellt habe.

Da die sittliche Rechtschaffenheit hauptsächlich darin besteht, daß man das Gute erwähle und das Böse verabscheuhe; so war vonnöthen zu zeigen, daß die Natur des Bösen ein seltsames Ding sey. Denn es ist gewissermassen, und ist doch nicht, weil es eine Accidenz, und keine Substanz ist, darum ist es auch durchaus ein Gegenstande der Vermeidung, weil es kein vorsichbestehendes Ding ist, und nimmermehr ein Gegenstand der Erwählung, oder ein Zweck der Handlung. Ein Baumeister, der ein Haus baut, hat das Haus zum Zweck seines Bauens, und ein Zimmermann, der eine Thüre zimmert, die Thüre. Niemals aber ist das Böse ein

Zweck, man thut nichts um des Bösen willen. Epictet schließt so: Das Böse ist eine Verfehlung des Zweckes. Denn was an und vor sich natürlich in der Welt geschieht, das hat der, so es thut, zu seinem Zweck, und seine Absicht ist, den Zweck zu erreichen; und indem es geschieht, erreicht der, so es thut, seinen Zweck. Wenn hiemit alles, was vor sich natürlich in der Welt geschieht, nicht eine Verfehlung des Zwecks, sondern eine Erreichung, das Böse aber eine Verfehlung des Zwecks ist, so ist klar, daß das Böse in der Welt nicht vor sich bestehender Weise geschieht. Daß das Böse eine Verfehlung des Zwecks sey, ist aus dem Gesagten klar. Denn wenn einer die Wollust als ein Gut zum Zweck setzt, so zielt er auf dieselbe, als auf ein Gut, oder er rennt auf dieselbe mit seinen Gedanken los, schneller als ein Pfeil. Da er aber das Gute nicht erreicht, sondern dasselbe vorbeyrennt, und sich davon entfernt, so ist klar, daß er seines Zwecks, indem er böse oder lasterhaft wird, verfehlt. Daß aber alles, was eigentlich in der Welt geschieht, ein Zweck dessen, der es thut, und die Erreichung desselben seine Absicht sey, ist aus angeführtem Beyspiel des Baumeisters und Zimmermanns klar. Denn alles, was geschieht, ist der Zweck dessen, der es thut, auf den er sein Absehen hat, und worauf er seine Pfeile, ich sage, seine Handlungen richtet; die Erreichung des Zweckes ist dabey seine Absicht.

Wenn Epictet sagt: Die Natur des Bösen ist nicht in der Welt, so bezeichnet er mit de. Wort Natur, das, was natürlich, und vor sich selbst besteht. Nimmt man den Schluß so, daß die Worte: Gleichwie man kein Ziel aufsteckt, daß man es verfehle,

(das will sagen: Das Böse ist eine Verfehlung des Zwecks) den Untersatz ausmachen, und behält den Satz im Sinn: Was in der Welt vor sich bestehend geschieht, ist keine Verfehlung des Zwecks; denn es ist eine Erreichung desselben: So folgt der Schlußsatz richtig: Hiemit geschieht kein Böses natürlich und vor sich bestehender Weise, (substanzlich) in der Welt.

Es läßt sich auch als einen bedingten Schluß auf folgende Weise verstehen: Wenn man kein Ziel aufsteckt, um dasselbe zu verfehlen, so ist keine Natur des Bösen in der Welt. Denn wenn sie wäre, so hätte sie der handelnde zum Zweck, und wurde mit Absehen auf dieselbe handeln: Sein Zweck aber ist es zu vermeiden: Denn das Böse ist ein Gegenstand der Vermeidung. Hiemit wäre es nicht zum Treffen, sondern zum Verfehlen aufgesteckt. Wenn nun kein Ziel zum Verfehlen aufgestecket wird, so ist auch keine Natur des Bösen in der Welt.

Fünf u. dreissigster Abschnitt.

Du wurdest dich entrüsten, wenn jemand jedem, der daher kömmt, allen Gewalt über deinen Leib gäbe, und du solltest dich nicht schämen einem jeden Gewalt über dein Gemüth zu geben, dasselbe in Unruh und Zerrüttung zu bringen, sobald er dich nur beschimpft?

Auslegung.

Es giebt der Sache grosses Licht, wenn man die zween Fälle gegen einander hält: Da ein anderer Gewalt über dich giebt, und da du es selbst thust; da es den Leib, und da es die Seele betrift. Denn es ist schlimmer, von sich selbst, als von einem andern geschädiget zu werden:

Wenn es mehr schmerzt von Freunden, als von Fremden gekränkt zu werden, weil wir auf ihre Ergebenheit gezählt haben, und es alle unsere Erwartungen betrügt; so ist es noch weit widersinniger, daß einer sich selbst in Schaden bringe; und wenn es uns verdrießlich fällt, wann wir am Leib Schaden leiden, so sollte es uns vielmehr leid thun, wenn unsere Seele Schaden nimmt. Wenn ferner das nicht allemal in unserer Gewalt steht, daß jemand allen Leuten Gewalt über unsern Leib gebe, oder nicht gebe, das hergegen in unsrer Gewalt steht, ob wir unser Gemüth einem jeden überlassen wollen, daß es, wenn er uns schimpft, in Unruhe und Verwirrung gerathe, oder, ob wir es nicht so überlassen wollen; so hat man in beyden Fällen Ursache sich zu schämen; einerseits, daß man böse wird über ein Uebel, dessen Abwendung in unsrer Gewalt steht, und das eigentlich nicht uns geschieht; anderseits, daß wir uns willig einem Uebel bloß geben, das wirklich uns betrift und das in unsrer Gewalt stuhnd zu vermeiden. Es hat seinen guten Grund, daß Epictet hier nicht sagt: Entrüstest du dich nicht hierüber, sondern, schämst du dich dessen nicht? Denn wir entrüsten uns, und werden ungehalten über Böses, das uns von andern zugefügt wird; wir schämen uns hergegen dessen, das wir selbst andern thun. Wir haben aber noch grössre Ursache uns zu schämen, wenn wir uns selbst Böses thun, und noch desto mehr, wenn es in unsrer Gewalt stuhnd, es zu unterlassen. Der schämt sich, der ein Gefühl von der Schand seiner freywillig begangenen Fehler hat: Und was könnte schändlicher seyn, als wenn einer nicht im Stande wäre, den Unterschied der hier vergliechenen deutlichen Exempel einzusehen?

Sechs

Sechs u. dreissigster Abschnitt.

Betrachte bey einem jeden Geschäfte, was vorhergehen müsse, und was es mit sich bringe; und erst denn laß dich in dasselbe ein. Sonst wurdest du, wenn du die Folgen nicht überlegst, anfangs wol hurtig zu Werk gehen, nachwärts aber, wenn sich zeigt, daß du nicht mit Ehren bestehen kannst, mit Schande zurücketreten. Du hättest Lust in Olympia einen Preis zu gewinnen? Ich glaube es wol; es gelüstete mich auch: Denn das macht Ehre. Aber betrachte, was vorhergeht, und womit es begleitet ist, und wenn dir das alles ansteht, und du Muth genug hast, alsdenn gieb dich damit ab. Du mußt dich in eine strenge Lebensordnung begeben, nach genauer Vorschrift essen, dich aller Niedlichkeiten enthalten, zu gesetzter Stunde, es sey Hitz oder Frost, unter strengem Commando deine Leibesübungen machen; das kalte Wasser ist dir verboten, zu Zeiten auch der Wein. Kurz, du mußt dich dem Kämpfmeister, wie einem Arzt, völlig unterwerffen. Denn mußt du dich in Kämpfe wagen: Da begegnet etwa, daß man die Hand verrenkt, den Fuß verdrehet, daß man mehr als einmal das Maul voll Sand kriegt, daß dir die Zuchtpeitsche wird, und daß man nach diesem allem doch unten liegt. Wenn du das alles überdacht, und noch Lust hast, so gehe und kämpfe. Sonst siehest du wol, du wurdest dich aufführen wie ein Kind, das in seinem Kinderspiele bald ein Kämpfer, bald ein Fechter ist, bald Trompete bläßt, bald Tragödie spielt. Gerade so würdest auch du bald ein Kämpfer, bald ein Fechter, bald ein Redekünstler, bald ein Philosoph, von alle dem aber nichts von ganzer Seele

seyn, sondern würdest, wie ein Affe, jedes Spectakel, das dir vorkömmt, nachmachen, und dir bald dieß, bald das gefallen lassen. Denn du wärest nicht mit Ueberlegung zu Werk gegangen, du hättest das Geschäft nicht von allen Seiten betrachtet; sondern es blindlings und aus blossem Einfall vor die Hand genommen. So giebt es etwa Leute, die, wenn sie einen Philosophen sehen, oder sagen hören: „Was doch Euphrates für eine Wohlredenheit besitzt! O darin kömmt ihm keiner bey!„ so gleich auch Philosophie studieren wollen.

Mensch betrachte zuerst, was es für ein Geschäft sey, was du vornimmst; hieruächst lerne deine Fähigkeiten kennen, ob du demselben gewachsen seyest. Willst du ein Kämpfer in allen fünf Kämpfarten oder bloß ein Fechter seyn? Beschau deine Arme, betrachte deine Huften, deine Lenden; denn der eine ist zu dem, der andre zu etwas anderm, gemacht. Meinest du, du könnest die Philosophie studieren, und gleichwol noch essen, trinken, wunderlich und jähzornig seyn, wie vorher? Nächte mußt du durchwachen, arbeiten mußt du, von deinen Freunden wegreissen, von einem Knechte dich gering achten lassen, in allen Dingen Nachtheil haben in dem Range, in Ehrenstellen, in Processen, in jedem Handel. Darüber denke nach, ob du um diesen Preis ein ruhiges Gemüth, eine freye Seele, bezähmte Leidenschaften, erkaufen wollest. Prüfst du dich nicht hierüber, so nimm dich in acht, daß du nicht, wie ein Kind, heut ein Philosoph, dann ein Zollpachter, dann ein Redner, und endlich ein Landvogt werden wollest. Diese Dinge passen nicht zusammen: Du mußt nur ein Mensch, ein guter oder ein schlechter seyn; entweder deine edelste Kraft, die Ver-

nunft, anbauen, oder deinen äussern Stand vervollkommnen; entweder auf die innern oder die äussern Güter Kunst und Fleiß anwenden; entweder den Philosophen oder den Idiotenstand behaupten. *

Sieben u. dreissigster Abschnitt.

Die Pflichten bestimmen sich überhaupt nach den Beziehungen, worinnen wir gegen andre stehen. Das ist dein Vater, damit ist gesagt; du müssest Achtung für ihn haben, du müssest ihm in allen Dingen nachgeben, es dulden, wenn er auf dich schilt, wenn er dich schlägt. — Aber er ist ein böser Vater — Stehest du denn von Natur in Verbindung mit einem guten Vater? — Nein! sondern mit einem Vater. — Dein Bruder beeinträchtigt dich? So bleib du in deiner natürlichen Stellung gegen ihn, und schaue nicht, was er thut, sondern durch welche Aufführung dein freyer Wille sich der Natur gemäß verhalte. Denn kein Mensch wird dir Schaden zufügen können, wenn du es nicht selbst willst. Nur denn wirst du geschädiget seyn, wenn du glaubst, du seyest geschädiget. Auf gleiche Weise wirst du aus den Benennungen Nachbar, Bürger, General, die Pflicht finden, wenn du dich gewöhnest, die Beziehungen, die sie andeuten, zu betrachten.

* Dieser Abschnitt ist fast von Wort zu Wort der 15. Discurs des III. Buchs aus Arrians Epictet. Casaubon hat schon angemerkt, daß es ein schlechter Einfall eines Abschreibers gewesen, denselben hier einzuschalten. Indessen haben ihn alle Ausgaben von Epictets Handbuch. Simplicius scheint ihn schon für unächt angesehen zu haben, weil er ihn ohne eine Auslegung vorbeygeht.

Auslegung.

Pflichten nennt man solche Handlungen die nach der Schicklichkeit, Geziemenheit, und so geschehen, wie es dem Stand und der Würde eines jeden gebührt. Dieses sind die Handlungen der Gerechtigkeit, welche der Inbegriff aller Tugend ist. Gerechtigkeit ist im engern Sinn eine besondre Tugend, im weitern aber fasst sie alle Tugenden in sich. Denn die Gerechtigkeit besteht darin, daß man jedem giebt, was ihm gebührt. Darum hat es sowol die moralische als politische Tugend mit Pflichten zu thun. Die moralische bestimmt einem jeden Vermögen unsrer Seele seine Pflicht: Die politische wie man sich gegen jedes Glied des Staates, seinem Stand gemäß, zu verhalten habe. Nachdem nun Epictet seinen Schüler durch die vorhergehenden Gebote, welche ebenfalls Pflichten vorschreiben, unterrichtet hat; so lehrt er ihn nun im Verfolge die Kunst, wie die Pflichten nicht nur zu finden, sondern auch auszuüben seyen: Was andre in weitläufigen Werken abgehandelt haben, in Büchern von dem moralischen Schönen, dergleichen wir von Nicolaus Damascenus eines haben, das hat uns dieser in kurzen Sätzen mit lebhafter Deutlichkeit, und mit einer herzrührenden Kraft gelehrt. Von diesen Pflichten nun läßt sich folgende Haupteintheilung machen: Es giebt Pflichten gegen die Menschen, gegen die Wesen unsers gleichen; Pflichten gegen Wesen von höherer, und gegen Wesen von niedrigerer Natur, als die unsrige ist; vielleicht noch Pflichten gegen uns selbst. Jede dieser Hauptklassen begreift verschiedene Pflichten in sich, die vornehmsten derselben erzählt er selbst, und macht mit den Pflichten gegen die Menschen den Anfang. Vorderst lehrt er schön, wie man

die Pflichten finden könne. Man hat nicht gleiche Pflichten gegen einen Vater und einen Sohn, gegen einen Mitbürger und einen Fremden, gegen einen Gönner und gegen einen Feind zu erstatten; sondern nach den verschiedenen Beziehungen, worin wir gegen die Menschen stehen, haben wir uns gegen die einen so, gegen andre anders zu betragen. Denn es ist eine andre Beziehung gegen einen Vater, als welcher, nächst Gott, die Ursache unsers ganzen Wesens und unser gröste Wohlthäter ist; und eine andre Beziehung gegen einen Sohn, als der seinen Ursprung von uns hat, und gleichsam ein Theil von uns ist.

Zu allererst aber müssen wir verstehen, was eine **Beziehung** sey, und dann ihre Gattungen bemerken. Eine Beziehung ist überhaupt eine gewisse Ordnung, worin die Sachen gegen einander stehen: Diese Ordnung mag natürlich oder willkürlich seyn; es mögen gleiche oder ungleiche Dinge zusammengeordnet seyn; und die zusammengeordneten Dinge mögen beysammen stehen oder von einander entfernet; so läßt sich immer, wenn sie in gewisser Ordnung gegen einander stehen, sagen, daß sie eine Beziehung haben. Denn die Beziehung ist denen Dingen, die Beziehung haben, beydseitig, und durch die Beziehung hangen sie an einander, so daß, wenn sie gleich von einander gesöndert, und etwas anders werden, sie doch nicht ganz geschieden sind, sondern einander etwas angehende Dinge bleiben. Darum sind und heissen auch alle die Dinge, so eine Beziehung auf einander haben, einander angehende Dinge. Eine natürliche Ordnung findt sich bey Brüdern; darum hat auch diese Beziehung gleicher beysammen seyender Dinge auf beyden Seiten den gleichen Namen: Der Bruder ist

hinwieder des Bruders Bruder, der gleiche hinwieder dem gleichen gleich, der Anverwandte dem Anverwandten verwandt, und der Mitburger auch seines Mitburgers Mitburger. Eine natürliche Zusammenordnung gleicher von einander entfernter Dinge findt sich bey solchen, die dem Geschlecht und Herkommen nach einander fremd sind. Denn auch dieses ist eine natürliche Ordnung und beruhet auf einer Gleichheit: Daher hat auch diese Beziehung auf beyde Seiten gleichen Namen: Der Fremde ist dem Fremden auch ein Fremder. Dieses ist zwar eine Ordnung von einander entfernter Dinge: Denn fremde Dinge setzen Verschiedenheit des Herkommens, so wie verwandte oder gefreundete, Einheit des Herkommens voraus. Aber wegen der Gleichheit der Sachen sind die Pflichten, die sie gegen einander haben, die gleichen, sie mögen nun in der Ordnung beysammen seyender, oder von einander entfernter Dinge stehen. Eine natürliche Ordnung ungleicher beysammen seyender Dinge findt sich in der Beziehung, worin Vater und Sohn gegen einander stehen. Dieses ist eine natürliche Ordnung beysammen seyender, aber ungleicher Dinge; darum hat diese Beziehung nicht mehr auf beyden Seiten den gleichen Namen, wie bey den Brüdern. Dort sagten wir, der Bruder ist des Bruders Bruder; hier aber sagen wir, der Vater ist des Sohns Vater, und der Sohn ist des Vaters Sohn. Dieses ist hiemit eine natürliche Ordnung beysammen stehender ungleicher Dinge, die aber sich bey ihrer Ungleichheit verhalten, wie Ursache und Wirkung.

Eine andre natürliche Ordnung machen ungleiche beysammen seyende Dinge, wenn sie einander entgegen stehen: z. Ex. das Rechte und das Linke: Denn obwol

es ungleiche Dinge sind, so haben sie doch eine örtliche Beziehung gegen einander, nämlich den Gegensatz. Eine andre natürliche Ordnung ungleicher Dinge macht ihr Zeitabstand, z. Ex. vorjährig und dießjährig: Denn dieß ist eine Beziehung von Dingen, die der Zeit halben von einander entfernt sind.

Eine willkürliche Ordnung gleicher mit einander verbundener Dinge ist die Beziehung der Freunde: Eine willkürliche Ordnung gleicher von einander getrennter Dinge hergegen, ist die Beziehung der Feinde. Denn die Feinde stehen nach freyer Willkür in dieser Beziehung gegen einander, und sind gleich: Daher haben sie auch gleiche Beziehungs-Namen. Der Feind ist des Feindes Feind, so wie der Freund des Freundes Freund ist. Feinde aber machen eine Ordnung von einander getrennter, Freunde eine Ordnung mit einander verbundener Dinge aus.

Eine willkürliche Ordnung ungleicher mit einander verbundener Dinge, ist die Beziehung des Lehrers und des Lernjüngers, als der Ursache und Wirkung. Eine willkürliche Ordnung beysammen seyender, aber gleichsam entgegen stehender Dinge ist die Beziehung des Käuffers und Verkäuffers.

Eine willkürliche Ordnung von einander getrennter ungleicher Dinge ist die Beziehung des verfolgenden und fliehenden. Denn der Verfolgende verfolgt den fliehenden. Sie sind willkürlich ungleich, und stehen willkürlich in solcher Beziehung gegen einander, die sie von einander entfernt.

Die Beziehung zwischen Mann und Weib ist eine mittlere Gattung zwischen der natürlichen und willkürlichen, hat etwas von beyden, und hat ungleiche Bezie-

hungs-Namen: Denn der Mann ist des Weibes Mann, und das Weib ist des Mannes Weib.

So ist auch eine solche mittlere Beziehung unter Nachbarn: Diese aber haben gleiche Beziehungs-Namen.

Regent und Unterthan sind zuweilen eine natürliche Beziehung; denn in der Natur herrscht allezeit das stärkere über das schwächere; zuweilen eine willkürliche, wo nach Vertrag die Reichen herrschen und die Armen unterthan sind; zuweilen auch eine vermischte, wo nach einhelligem Willen des Volks die Regierung den Weisesten aufgetragen ist.

Da es nun so viele Beziehungen giebt (davon dieser Entwurf mag genug seyn) so müssen wir aus der Gattung der Beziehung, es sey, welche es wolle, worin wir gegen jemanden stehen, sogleich unsre davon abhangende Pflicht bemerken, und sie beobachten; der andre mag seine Pflicht gegen uns beobachten oder nicht; und dieses bevorab in den natürlichen Pflichten. Denn die willkürlichen Beziehungen lassen sich, je nachdem einer guten oder bösen Willens ist, aufheben, die Feindschaft durch guten Willen, die Freundschaft durch bösen. Denn der Wille hat diese Beziehung bewirkt: Hergegen die natürliche rührt nicht von dem Willen, sondern von der Natur her. Wenn also unser Freund aus bösem Willen unser Feind wird, so hat er unsre Beziehung aufgehoben, und wir sind ihm die Freundschafts-Pflichten nicht mehr schuldig, da er nicht mehr unser Freund, sondern unser Feind seyn will. Wenn hergegen ein Vater einen bösen Willen zeigt, so hebt dieser Wille die Beziehung des Vaters nicht auf; denn es ist eine natürliche, nicht eine willkürliche Beziehung: und zwar nur Beziehung auf einen Vater, nicht eben auf einen Guten.

Hat man das Schicksal, einen bösen Vater zu haben, so muß man nichts desto minder die dem Vater schuldigen Pflichten erstatten. Man muß ihm Ehre beweisen, einerseits, weil er nächst Gott die Ursache unsers Seyns ist; anderseits weil wir durch seine Sorgfalt und Zärtlichkeit sind erzogen, und so weit gebracht worden. Haben unsere Eltern so viel Sorgfalt auf uns angewendet, so gebührt sich, daß wir ihnen dieselbe dankbar mit Wucher wieder erstatten, und allen ihren Befehlen willig nachkommen, so lang sie unschuldig sind, und nicht zum Laster auffoderen. In solchem Falle müßten wir, jedoch, so viel als möglich, ohne sie vor den Kopf zu stossen, uns weigern, weil es Dinge beträffe, die dem Vater der Seelen mißfällig wären. In allen andern Dingen, sie betreffen unsern Leib oder unser äusseres Glück, müssen wir ihnen zu Willen werden. Denn wenn der Leib und die Habschaft der Sclaven der Gewalt ihrer zufälligen Herren, die sie um Geld gekauft haben, unterworffen ist; wie vielmehr sollen sie es denen seyn, welche die natürlichen Urheber unsers Lebens sind? Aus diesem Grunde müßten wir Schläge, und noch vielmehr Schelt- und Schmähworte von ihnen, noch gelassener ertragen, als Sclaven solche von ihren Herren erdulden.

Die alten römischen Gesetze haben in Betrachtung dieses natürlichen Rangs sowol, als der Mühe und Arbeit, welche die Eltern für die Kinder haben, und in der Absicht eine unumschränkte Unterthänigkeit der Kinder einzuführen (wobey sie freylich auf die natürliche Zärtlichkeit der Eltern sichere Rechnung machten) den Eltern erlaubt, die Kinder ungestraft zu verkaufen, ja gar zu töden. Und noch ältere Gesetze haben den Eltern so grosse Ehre angethan, daß sie sich nicht enthalten, die-

selben Götter * zu nennen, und aus Ehrfurcht für diese göttliche Hoheit haben sie auch die Geschwister der Eltern Götter ** genennt, um den hohen Rang zu bezeichnen, worin die Eltern gegen ihre Kinder stehen sollten. Wir sollen aber die Pflichten gegen die Eltern hauptsächlich deswegen beobachten, weil das an sich selbst recht und gut ist, und wir dadurch unsern freyen Willen in dem Zustand erhalten, der der Natur gemäß ist. Hiernächst sollen wir bedenken, daß durch die gerechte Regierung Gottes unsere Kinder sich dereinst so gegen uns betragen werden, wie wir gegen unsere Eltern uns betragen haben. Wenn derowegen dein Vater oder dein Bruder ungerecht gegen dich handelt, so bleib du deinerseits der natürlichen Ordnung deiner Beziehung und dem Bund getreu, den du gleichsam mit der Natur beschworen hast, diese Eltern, Brüder und Verwandten, und nicht andere zu haben; und bedenke, daß ihr gerechtes oder ungerechtes Verhalten gegen dich nicht in deiner Gewalt steht, dein Verhalten aber gegen sie gänzlich an dir liegt. Darum mußt du nicht darauf sehen, wie sich jener gegen dich betrage; sondern wie dein Betragen der Natur gemäß seyn möge. Von jenem bist du nicht Meister; wende also deinen Fleiß hieran, daß du pflichtmäßig gesinnet seyest. Denn daran liegt dein Nutzen oder Schaden. Jener begegne dir, wie er immer wolle; er wird dir keinen Schaden anrichten, wenn du deinen Nutzen und Schaden bey dir selbst suchest. Setzest du hergegen dieselben in den Dingen, die ausser dir geschehen, so wirst du bey dieser Denkensart von dir selbst geschädiget seyn, nicht vom Vater oder Bruder.

Betrachte aber auch, daß, wenn du dir durch Sanftmuth und liebreiches Wesen deinen Bruder zum Freund

machest, diese zwo Beziehungen zusammen eine unvergleichliche Vereinigung bewirken werden.

Gegen die Lehrer der Tugend sind ungefähr gleiche Pflichten, wie gegen die Eltern zu beobachten; vielleicht noch etwas grössere. Denn dieselben sind Erzieher und Verpfleger, nicht unsers Leibes, sondern Unser selbst; und sind es nicht aus einem Naturtriebe, wie die Eltern, der Thiere sowol als der Menschen; sondern aus Wahl ihres guten Herzens, welches die göttliche Güte nachahmt, und die Seelen, die in Körper herabgesendt worden, wieder zu ihrem Ursprung zurücke leitet. Die Pflichten gegen die Lehrer sind darinn grösser, daß man allem, was sie befehlen, nicht anders, als wenn es Gott befehlen wurde,* ohne alle Einwendung, gehorchen soll. Denn ein Lehrer, der uns unterrichtet, was unserer Natur gemäß sey, wird uns nichts befehlen, was nicht auf diesen Zweck abzielt. Wenn unsere Eltern zugleich auch unsere Tugendlehrer sind, so müssen wir, da zwo Beziehungen zusammenkommen, auch doppelte Pflichten erstatten: Solche Eltern müssen wir als ein Bild Gottes verehren; weil sie, so wie Gott, Urheber beydes unsers Seyns und unsers Wohlseyns sind.

Wir wollen nun von den theuren und wichtigen Pflichten gegen Freunde so kurz, als möglich, handeln. Die erste ist die Auswahl der Freunde; die zwote, das Verhalten gegen dieselben, und die Unterhaltung der Freundschaft, vermittelst eines guten Betragens. Aus diesen Stücken entstehen alle die mannigfaltigen Vortheile der Freundschaft.

Bey der Auswahl der Freunde muß man allervorderst auf die Aehnlichkeit der Sitten sehen. Denn ungleiche Sitten, obgleich sie vor sich gut seyn mögen, tau-

gen zu der freundschaftlichen Uebereinstimmung nicht. Ein ernsthafter und gesetzter Charackter harmoniert nicht gut mit einem lebhaften und hitzigen. Zweytens, muß man schauen, wie sich der, den wir zum Freunde erwählen, gegen seinen vorigen Freunden verhalten habe; und drittens, welches das allerwichtigste ist, ob er sich von den Sinnen und Leidenschaften beherrschen lasse, oder ob die Vernunft bey ihm die Herrschaft führe. Dem zufolge muß man seine Neigungen kennen lernen, ob sie auf schöne und gute Sachen gehen, auf Sachen die bey tugendhaften Leuten in Achtung stehen, oder nur auf Wollüste, auf unanständige Dinge, an denen der niedrigste Pöbel Geschmack findt; ferner, ob seine Zuneigungen und Abneigungen zahm seyen, und sich durch die gesunde Vernunft leiten lassen; oder ob sie heftig, zügellos seyen, und durchaus dem, was ihnen wolgefällt, den Vorzug geben. Solche Charackter, welche allezeit unter dem gewaltsamen Einfluß ihrer sinnlichen Vorstellungen stehen, sind zu freundschaftlicher Vereinigung ganz untauglich. Aber auch unter denen, welche ihre Glückseligkeit in den äussern Dingen, im Körper, in Reichthümern, in Ehrenstellen setzen, findt die Harmonie der Freundschaft nicht statt. Denn da diese Dinge theilbar sind, so läßt der, welcher eine allzuheftige Begierde darnach hat, und zuviel davon nimmt, allemal zu wenig davon übrig; so daß der Freund seinen gleichen Theil nie bekömmt. Bey dem Geld und leiblichen Dingen ist dieses klar: Aber auch einer, der immer nach Ehre und Ansehen geitzet, will Ehre und Ansehen haben. Die Güter der Seele hergegen, Wissenschaft und Tugend, welche bey denen, die sie besitzen, nicht in Theile gehen, vermindern sich bey dem einen nicht, wenn sie der an-

dere auch hat, sondern vermehren sich noch. Denn sie werden in den Gemüthern deren, die sie gemeinschaftlich besitzen, zugleich erweckt und angezündt, vervielfältigen sich, durch Mittheilung, und brechen, wie wenn Feuersteine sich an einander schlagen, in ein und ebendasselbe helle Licht der Wahrheit und Rechtschaffenheit aus. Ueberdas haben Freunde, die nach dem wahren Gut streben, und sich nach der gesunden Vernunft richten, eine und ebendieselbe Regel, wonach sie das Nützliche beurtheilen. Das Gute ist ihnen beyderseits gemein, und die gesunde Vernunft ist bey beyden eine und dieselbige. Wenn nun in den Gemüthern der Freunde nach einer gemeinschaftlichen Regel, Nutzen und Schaden, Lust und Unlust, entschieden wird, so müssen sie nothwendig mit einander übereinstimmen, und alle Zwytracht und Verwirrung muß wegfallen. Nehmen sie hergegen nicht beyderseits die gesunde Vernunft zur Regel, so ist Trennung und Zerrüttung unausbleiblich. Soviel von der Auswahl der Freunde.

Wie man sich gegen Freunde zu betragen habe, und wie die Freundschaft zu unterhalten sey, läßt sich mit einem Wort sagen: Man handle gerecht. Wir müssen uns hiemit gegen unsere Freunde so verhalten, wie wir wollten, daß sie sich gegen uns verhalten. Was ihnen Gutes von uns wiederfährt, müssen wir in unsern Gedanken allezeit verkleinern; was aber uns von ihnen Gutes geschieht, müssen wir für grösser ansehen. Hergegen in den Urtheilen über Fehler und Versehen müssen wir einer ganz entgegengesetzten Regel folgen: Ihre Fehler müssen wir verringern, unsere aber vergrössern, und auf das schärfste verurtheilen. Wir müssen nichts so für unser Eigentum ansehen, daß es unsern Freunden

nicht noch vielmehr angehörte. Wir müssen ihnen den Vortheil gern lassen; nicht anders, als wenn wir denselben uns selbst liessen; denn der Freund ist mein anderes Ich, nach einem alten Spruche. Weil es aber unter uns Menschen nicht anders seyn kann, als daß wir zuweilen gegen einander Fehler begehen; so müssen wir den Stand der Freundschaft mit der größten Sorgfalt bewahren, und die Versehen nur mit Glimpf und Sanftmuth ahnden, jenem wahrhaftig guldenen Gebote zufolge:

Werde dem Freunde nicht Feind um kleiner Vergehungen willen.

Zeige ihm also in Worten und Werken, daß du ihm aufrichtig verzeihest; sonst dürfte der Freund, der gefehlt hat, weil er sich seines Fehlers bewußt ist, leicht Verdacht fassen, es sey um die Freundschaft nun auf immer geschehen; und so würde er nicht trauen können, daß der Beleidigte noch das vorige Herz gegen ihn habe.

Es versteht sich, daß wir uns nicht nur gegen unsern Freund selbst, sondern auch gegen seine Freunde so dienstfertig und liebreich beweisen sollen, daß sie gänzlich glauben können, wir seyen ihnen nicht weniger ergeben, als ihrem Freunde. Ist unser Freund abwesend, so müssen wir uns seiner eben so sehr, oder wol noch mehr, als in seiner Gegenwart annehmen. Ich kenne einen von meinen Freunden, der das für mich thut. Kurz zu sagen, nachdem einmal eine glückliche Wahl getroffen, und ein guter Grund der Freundschaft gelegt worden; so führt übrigens eine mit Vernunft begleitete Sympathie von selbst auf das gehörige Verhalten, und lehrt die Freundschaftspflichten leicht. Denn da sich nunmehr der Freund gegen seinen Freund aus eigenem Trieb,

wie gegen sich selbst, beträgt, so wird er alles thun, was sich gebührt.

Es wäre Stoff zu einer langen Rede, wenn ich ausführlich zeigen wollte, was für ein Schatz die Freundschaft sey, und wie viel Gutes daraus entspringe. Ich will indeß nur einige Puncten, die mir itzt beyfallen, berühren. Für das erste werden zween Freunde, jeder für sich zwo Seelen und zwey Leiber haben, und es ist klar, daß sie auch alle äussern Dinge gemein haben werden. Sind der Freunde mehrere, so wird jeder derselben vervielfältiget seyn, und mehrere Seelen, Leiber und äussere Güter haben. In der Erforschung der Natur der Dinge leuchtet den also vereinigten Seelen ein grosses Licht der Wahrheit: Und da in der Ausübung der Tugend die besondern Vorzüge eines jeden gemeinnützig angewendt und gesellschaftlich geübt werden; so erhalten daher alle insgesamt und jeder für sich besonders, eine gemeinsame und doch ganze Tugend, welche, ihrer Vollkommenheit wegen, von den Göttern erleuchtet wird. Unter mehrern Freunden sind die Rathschläge sicher, und die Handlungen gehen gut von statten, weil dabey vereinigte Weisheit und Kraft vieler wirksam ist. Reist ein Freund von den Seinigen weg, so bleibt er ihnen doch durch seinen Freund, der da bleibt, gegenwärtig; und nicht nur so lang er lebt, sondern auch, wenn er stirbt, mag er der Seinigen halben so unbekümmert seyn, als wenn er selbst bey ihnen gegenwärtig bliebe.

Und wie grosses Vergnügen giebt die Freundschaft! Was könnte vergnügenders seyn, als seinen Freund zusehen, zu hören, und an allem, was er thut, Theil zu nehmen!

Weder auf Verwandtschaft, noch auf Macht und Ansehen, noch auf Geld und Gut, ist sich so viel zu verlassen, wie auf rechtschaffene Freunde. Als man Alexandern fragte, wo er seine Schätze habe, zeigte er auf seine Freunde.

Ein Freund ist auch der beßte Lehrer und Aufseher. Wenn wir Fehler begangen haben, sind uns keine Bestraffungen weniger beleidigend, als die des Freundes. Wir schämen uns auch, wo wir wider Ordnung und Anstand gehandelt haben, vor niemand so, wie vor einem Freund. Unser Glück und unsere Freuden erhöhen sich durch die Gegenwart eines Freundes. Unsern Kummer erleichtert niemand, in unserm Leid tröstet uns niemand, wie ein Freund. Er ist uns eine sichere Schule des besten Umgangs mit den Menschen. Denn einem Freunde läßt man Rang und Vortheil gern. Versehen und Nachläßigkeiten verträgt man an ihm ohne Schwierigkeit. Einem Freunde sagt man seine Gedanken freymüthig und aufrichtig. Man erwiedert die Wohlthaten und das Wohlwollen des Freundes mit Angelegenheit und Eifer; niemandem erzeigt man Leutseligkeit und Gutherzigkeit so heiter und aufgeräumt, wie einem Freunde. Niemandem wird man in Gefahren so redlich und ohne Ausflüchte bis in den Tod beystehen, wie einem Freunde. Wenn es möglich wäre, eine Armee von Freunden zusammenzubringen, würde kein Feind, wenn er auch an Volk weit stärker wäre, gegen sie bestehen mögen. Wer sich nun in einer solchen Aufführung bey seinem Freunde willig geübt, und sich dieselbe ohne Beschwerde wegen der freundschaftlichen Sympathie, angewöhnt hat, dem wird es leicht seyn, sich

auch

auch gegen andere Menschen, wie es die Umstände erfordern, eben so pflichtmäßig und schön aufzuführen.

Es verdient aber auch wol angemerkt zu werden, daß nur allein die Freundschaft den natürlichen Beziehungen eine Anhänglichkeit, eine zärtliche Zuneigung und einen Eifer, die Pflichten zu erstatten, geben kann. Denn wo unter Brüdern, Kindern, Mann und Weib, keine Freundschaft waltet, so mögen sie zwar wol nach Epictets Vorschrift die Pflicht erstatten, welche die natürliche Beziehung erheischt; aber sie werden es weder mit Eifer, noch mit Freude, ja sogar nicht einmal mit Willen, sondern so obenhin und wie aus Zwang thun: Es wird ihnen seyn, als ob sie eine vorgeschriebene beschwerliche Cäremonie verrichteten; es wird kein innerer Antrieb da seyn, zu dem, was sie thun; sie werden nicht, als wie an Dingen, die an und vor sich gut wären, Geschmack daran finden, sondern es thun, weil es der Schuldigkeit wegen muß gethan seyn.

Der Grund aber, warum die freundschaftliche Beziehung von so grosser Kraft ist, liegt darinn, daß diese Beziehung ein Werk des freyen Willens ist. Denn was der freye Wille nicht zu einem festen Grund gemacht hat, haftet nur durch natürliche Beziehung: Zu denen Handlungen aber, wozu man sich von freyem Willen entschließt, zieht ein stärkers Band, als das natürliche, nämlich ein freywillig geknüpftes. Wie denn auch unsere Vernunft und unser freye Wille über alle andern Vermögen unsrer Natur erhaben, und dem Einigen Wesen, welches alle Dinge in ein System vereiniget, nächer verwandt ist.

Diese bisher gezeigten Vortheile der Freundschaft sind allerdings wichtig und hoch zu schätzen; jedoch sind

es meistens menschliche Vortheile. Ihren größten und in der That göttlichen Nutzen kennt man nicht, der darinn besteht, daß die reine Freundschaft, indem sie die Freundesseelen in harmonische Vereinigung bringt, die beßte Vorbereitung zu der Vereinigung mit Gott ist. Denn es ist nicht möglich, daß Seelen zu jener höhern Vereinigung gelangen, ehe sie mit Seelen von ihrer eigenen Klasse vereiniget gewesen sind. Darum haben auch die Pythagoräer der Freundschaft einen höhern Werth, als allen andern Tugenden, beygemessen, und sie ein Band aller Tugenden genennt. Denn, wenn auch nur eine der Tugenden fehlt, so will die Freundschaft nicht zu Stande kommen. Oder wo ist ein ungerechter, ein unmäßiger, ein feiger, und vornehmlich ein unverständiger, der der Vortheile der Freundschaft fähig wäre? Wer hiemit ein Freund seyn will, der muß sich selbst von den thierischen Paßionen, so viel immer möglich, reinigen, und dann einen suchen, der ihm gleich sey; und wenn er ihn gefunden, ihn umfangen und glauben, er habe seine andere Hälfte gefunden, nach der Fabel des Aristophanes. Man halte diese Weitläufigkeit über die Freundschaft meinem sehnlichen Wunsch zu gut, * dieselbe auch nur bey einigen wenigen wieder aufleben zu sehen; denn sie ist leider, heut zu Tage unter uns beynahe gänzlich verschwunden.

Allein, ich muß zu meinem Text zurückekehren, und noch die übrigen Beziehungen, deren Epictet gedenkt, nachhohlen. Aus den verschiedenen Beziehungen, sagt er, müssen wir die verschiedenen Pflichten entdecken; und also müssen wir aus der Beziehung eines Bürgers auch die Pflicht gegen den Bürger herleiten. Auch dieses ist eine Art von Verwandschaft. Denn wenn der

Staat eine allgemeine Mutter ist, wie er denn beydes unser Mutter- und Vaterland ist; so ist klar, daß die Bürger insofern Brüder sind. So viel ist wenigstens unläugbar, daß sich fast unter allen gebornen Bürgern, unter allen die nicht Einsässen sind, zum mindesten von weitem her eine Verwandschaft findt. Es ist aber auch schon daran genug, daß sie einander von Natur verwandt sind. Denn nicht nur die, so aus gleicher Stadt, sondern auch die, so gleicher Nation sind, haben eine grosse Aehnlichkeit im Naturell. Man soll sich derowegen gegen seine Mitbürger, wie gegen Anverwandte, aufführen; man soll so viel möglich ihren moralischen Unterricht besorgen, damit man zugleich den Vortheil geniesse, unter ehrlichen Leuten zu wohnen, an nothwendigen Dingen keinen Mangel zu haben, und in Schwierigkeiten Rath und Hülfe zu finden. Gegen Wittwen und Wäisen soll man sich als einen Vater erzeigen; und das kann der eine mit seinem Geld, der andre mit seinem Ansehen, oder durch seine Freunde, oder mit gutem Rath; ein anderer durch persöhnliche Hülfleistung thun; ein anderer, der sonst nichts vermag, kann wenigstens Mitleid haben, und seinem Mitbürger Trost zusprechen.

Wenn der Mitbürger zugleich unser Nachbar ist, so geht er uns noch etwas näher an. Denn gleichwie wir nicht durch blinden Zufall und von ungefähr von gleicher Stadt und von gleicher Familie sind; also geschieht es nach geheimen ähnlichen Absichten des Schicksals, daß wir in das gleiche Quartier der Stadt zu wohnen kommen. Wir müssen derowegen den Nachbarn etwas mehr zugethan seyn, als blossen Mitbürgern: Was wir also von Mitbürgern gesagt haben, ist in etwas höherm Grade auch unter Nachbarn zu beobachten, und

wechselseitig unter ihnen nach allem Vermögen zu erstatten. Man muß sich über ihr Wohlseyn mit ihnen freuen, in ihrem Leid mit ihnen trauren; wenn sie krank sind, für sie sorgen, wie für seine Angehörigen: In Gesellschaften muß es jedem merklich seyn, daß du dich deines Nachbars in allen rechten Sachen mit allen Kräften annimmst: Kurz, du mußt glauben, es wäre dir eine Schande, wenn deinem Nachbarn in einem Anliegen, wo du ihm helfen könntest, nicht von dir, sondern von andern, geholfen würde.

Es giebt auch eine Beziehung gegen Fremde, die sich bey uns niederlassen; eine Beziehung, die sich auf Gott, der für die Fremden besondere Sorge trägt, gründet. Wir sollen uns also auch gegen diese pflichtmäßig verhalten, theils um Gottes willen, unter dessen besonderer Obsorge sie stehen; theils damit wir einen höhern Grad der Menschenliebe beweisen, welche sich nicht nur auf unsere Angehörigen einschränken, sondern sich auf das ganze Menschengeschlecht ausbreiten soll: Aber auch noch aus dem Grunde, damit auch wir den Gott, der die Fremden unter seiner Obhut hat, mit Freymüthigkeit um seinen Beystand anrufen dürfen, und durch seine gerechte Regierung solche Gunst bey andern finden, als wir den Fremden erwiesen haben. Denn man muß wol beherzigen, daß man jeden guten Willen und jedes gute Werk Gott leihet, welcher mit grossen Zinsen und weit erkenntlicher als Menschen, wiedergilt.

Es gebührt sich also, nicht nur den Fremdling auf keine Weise zu beeinträchtigen, sondern auch demselben, wenn ihm von andern Unrecht geschieht, mit allen Kräften beyzustehen. Denn Gott, der für die Fremdlinge besondere Vorsorge trägt, rächet es auch schärfer, was

einem Menschen, der aller menschlichen Hülfe entblößt ist, Böses geschiehet. Man muß sich auch seiner in dem Anliegen, weswegen er gekommen ist, nach Vermögen annehmen, und ihm, wenn er Unterhalt bedarf, nach Vermögen Handreichung thun; wenn er krank wird, ihm, so viel immer möglich beystehen, und zur Rückkehr nach Haus, so viel man kann, behülflich seyn.

Aus der Beziehung, worin man gegen einen General stehet, sagt Epictet, soll der Soldat seine Pflichten gegen den General finden. Nun gebührt sich, daß der Soldat seinem Commando schleunige Folge leiste, weil vom Zeitpunkt im Kriege sehr viel abhängt; daß er, wo es der Feldherr befiehlt, mannlich fechte, als wenn des Krieges Glück einzig an ihm läge. Es gebührt sich ferner, daß der Soldat für seinen Officier Leib und Leben wage, weil der Tod eines Soldaten für seine Parthie kein beträchtlicher Verlust ist, wenn hergegen ein Feldherr umkömmt, seine Truppen, obgleich sie sieghaft wären, so gleich den Muth sinken lassen, und sich, wie Schaafe, die den Hirt verlohren haben, wenn der Wolf kömmt, auf alle Seiten hinaus verstreuen: So daß nicht nur die Armee, sondern auch das Vaterland Gefahr läuft, wann ein General im Treffen bleibt. Ein Exempel dessen hat man an dem, was auf den Tod des Cyrus erfolget ist, wie bey Xenophon, in der Geschicht des Feldzuges des Cyrus zu lesen — Unstreitig ist auch eine Beziehung unter den Regenten eines Staates und den Unterthanen, und auch hier bestehen die Pflichten in dem, was der Beziehung geziemend ist. Es geziemt sich aber, daß die Unterthanen ihren wirklichen Obern in allen Stücken gehorsamen, und willige Folge leisten, und dieselben als solche, die nächst

Gott ihre grösten Wohlthäter sind, in hohen Ehren halten. Denn Regenten, die in der That regieren, machen den Anfang ihrer Regierungssorgen bey der Seele ihrer Unterthanen und fahren denn auf alle Theile ihres Glückes fort: Und was Hippokrates von den Aerzten sagt, „sie ziehen sich von den Gefahren und Uebeln anderer eigene zu.“ Das befindet sich noch in mehrerem Verstand an Regenten wahr. Sie ziehen sich zwar aus anderer Leuten Gefahren kein wirkliches Uebel zu, wenn sie dem Epictet folgen; aber wol Sorge und Arbeit, und Hintansetzung ihrer eigenen Angelegenheiten, und so viele Geschäfte, die ihnen keine Zeit übrig lassen, ihre Seele anzubauen und den höhern Gütern nachzutrachten. Man muß aber der Oberkeit nicht nur unterthänig seyn, sondern auch, wer es kann, ihr helfen, und an ihrer Mühe und Arbeit Theil nehmen, und glauben, daß mit ihrer Gefahr die Gefahr des Staates verknüpfet sey.

Wenn aber die Regenten nur dem Namen nach Regenten sind, und die Pflichten die ihnen obliegen, nicht thun; so darf man sie zwar für das, was sie sind, für schlechte Regenten erkennen, aber nichts destominder muß man ihrem Amt und ihrer Würde alle gebührende Achtung beweisen, ihrem Range nicht zunahe tretten, und ihnen in allem, was unserer Seele nichts schadet, gehorsam seyn.

Allein ich muß mich auch wieder zu den übrigen Abschnitten unsers Handbuchs wenden, damit ich nicht über weitläufiger Abhandlung von den Pflichten meines Vorhabens, den ganzen Epictet zu erklären, vergesse.

Acht u. dreissigster Abschnitt.

In der Ehrfurcht gegen die Götter sollst du dieses für die Hauptsache ansehen, daß du richtige Begriffe vou denselben habest, daß du sie für wirklich existirende Wesen haltest, welche die ganze Welt gut und gerecht regieren, und daß du es für deine Pflicht haltest, ihnen gehorsam zu seyn, dich in alle Begebenheiten zu bequemen und willig darein zuschicken, als in Anordnungen des höchsten Geistes. Denn so wirst du dich gegen die Götter nie beschwehren, sie nie anklagen, als ob sie dich hintansetzten. So wirst du aber nicht gesinnet seyn können, wofern du nicht auf alles, was nicht in unserer Gewalt steht, Verzicht thust, und dein Gut und Uebel einzig in denen Dingen setzest, die in unsrer Gewalt stehen. Denn wenn du meynst, dein Gut oder Uebel liege an jenen Dingen, so wirst du, so oft du nicht erlangst, was du gern hättest, oder so oft dir begegnet, was du nicht gern hast, nothwendiger Weise gegen die, welche diese Begebenheiten so geordnet haben, Klage führen und sie hassen. Denn das ist allem, was lebt, natürlich, Abneigung und Abscheu zu haben, gegen alles was ihm schädlich daücht, und gegen den, der es macht, hingegen dem nachzuhängen und dem ergeben zu seyn was ihm nützlich ist, und von welchem dieses nützliche kömmt. Es ist demnach schlechterdings unmöglich, daß einer, der glaubt, er werde geschädiget, mit dem wol zufrieden sey, von welchem er sich geschädiget glaubt; so wie es unmöglich ist, daß er mit dem Schaden selbst wol zufrieden sey. Daher kömmts, daß ein Sohn auf den Vater schilt, wenn er ihm die Sachen, die ihm zu seinem Glück unentbehrlich

dünken, nicht mittheilen will. Nichts anders hat den Eteocles und Polynices gegen einander in Hornisch gebracht, als daß sie den Zepter für eine grosse Glückseligkeit hielten. Dergleichen Ursachen sinds, warum der Bauer, warum der Schiffer, warum der Kaufmann, warum die, denen ein Weib oder ein Kind stirbt, wider die Götter murren. Denn unsre Religion kann unmöglich einen andern Gegenstand haben, als einen solchen, von dem uns Nutzen und Vortheil herfließt. Wer sich demnach befleißt seine Begierd und seinen Abscheu nach den Gesetzen der Natur und Vernunft zuleiten, der befleißt sich zugleich auf die Religion. Was denn Opfer und Libationen und Erstlinge betrift, so gebührt sich, daß ein jeder diese Dinge nach Landesgebräuchen, reinlich, nicht schlecht, nicht nachläßig, nicht kärglich, aber auch nicht über Vermögen entrichte.

Auslegung.

Nachdem Epictet die Pflichten gegen die Wesen unsrer Art, d. i. gegen die Menschen, gelehrt hat, schreitet er itzt fort zu den Pflichten gegen die höhern Wesen, d. i. gegen die Götter. Denn auch in der Lehre der Pflichten muß man bey den nähern anfangen, und stufenweise zu den erhabnern aufsteigen. Diese Pflichten findt er in der Beziehung; denn wir stehen gegen die Götter in einer Beziehung, als gegen die ersten und höchsten Ursachen. Da sie das sind, so ist klar, daß sie von uns nichts bedürfen. Unsre Pflicht gegen sie ist demnach überhaupt ein solches Verhalten, wodurch wir uns ihnen zueigen ergeben und unterwerffen. Denn auf diese Weise beobachten hervorgebrachte Wesen ihre Beziehung und natürliche Ordnung, worin sie gegen

ihre Urheber, die ersten und erhabensten Ursachen, stehen. Wir müssen sie derowegen in höchsten Ehren halten, sie anbethen, uns gefallen lassen, was von ihnen geschieht, uns willig darein schicken, und damit zufrieden seyn, als mit Dingen, die von dem höchsten Verstand und der gütigsten Vorsehung geordnet werden. Das werden wir im Stande seyn zu thun, wenn unsre Erkenntnis wahr und richtig, und unser Leben der Natur gemäß eingerichtet ist. Die Erkenntnis ist richtig, wenn wir von den Göttern recht denken, und urtheilen, daß sie die ersten Ursachen der Dinge seyen, daß sie alles erschaffen, regieren, daß sich ihre Vorsehung über die ganze Welt erstrecke, daß sie alles gut und gerecht anordnen. Denn wenn einer glaubt, es seyen keine Götter, oder sie seyen zwar, aber sie thun keine Vorsorge; oder sie seyen zwar, und thun Vorsorge, aber ihre Vorsorge richte sich nicht nach gerechten und vernünftigen Gesetzen, so wird er die Götter weder verehren noch anbethen, noch sich ihren Fügungen, als solchen, darin der höchste Verstand waltete, gelassen unterwerfen; das Leben ist gut und heilig eingerichtet, wenn wir uns in alles, was die Götter thun, wol schicken, in der Ueberzeugung, daß die Welt mit höchster Weisheit regiert werde, wenn wir gegen die Herren unsers Schicksals nie keine Beschwerde führen, nie mit ihnen hadern. In dieser Verfassung werden wir seyn, so bald wir unser Gut und Uebel einzig in denen Dingen suchen, die in unsrer Gewalt sind, und nur diese zu Gegenständen unsrer Begierden nnd Verabscheuungen machen, so daß uns niemal fehlschlagen kann, was wir wünschen, noch wiederfahren, was wir fürchten. Denn wenn wir äussre Dinge für Güter ansehen, und Begierde darnach hegen,

oder dieselben als Uebel, verabscheuen, so wird uns nothwendiger Weise oft fehlschlagen, was wir mit Begierde gesucht, und oft wiederfahren, was wir mit Abscheu vermieden haben. Schlägt uns aber fehl, was wir wünschen, und begegnet uns, was wir fürchten, so kann es nicht anders seyn, als daß wir gegen die so Ursache dessen sind, Klage haben, und sie hassen, als solche, die es hätten hindern können, es aber aus der Acht gelassen haben. Denn ein jedes lebendiges Geschöpf, und vielleicht ein jedes Wesen, strebt von Natur nach dem Guten, und hat aus gleichem Grund eine Abneigung gegen das Uebel: Es hegt daher auch einen Widerwillen gegen allen wirklichen oder vermeynten Schaden, und gegen die Urheber desselben; wie es im Gegentheil allen wirklichen oder anscheinenden Nutzen, und die Urheber desselben liebt, sucht und hochachtet. Es ist derowegen schlechterdings unmöglich, daß einer, der sich geschädiget glaubt, mit dem wol zufrieden sey, welchen er für die Ursache seines Schadens ansieht, so wie er auch unmöglich mit dem Schaden selbst wol zufrieden seyn kann. Denn wie er gegen den Schaden gesinnet ist, so ist er es auch gegen den, der ihm denselben zufügt. Ein Schaden ist ein Uebel: Uebel aber ist etwas, das man flieht und haßt; so wie das Gute etwas, das man sucht und liebt. Daß man aber den, welchen man für den Urheber eines vermeynten Uebels ansieht, nothwendig hasse und auf ihn schelte, ist dieß schon Beweises genug, daß nicht einmal die nächste natürliche Verwandschaft verhindern mag, diejenige zu hassen, die uns anscheinender Vortheile berauben, oder uns vermeynte Nachtheile zufügen. Daher kömmts, daß sogar ein Vater von dem Sohn gehasset oder ge-

scholten wird, wann er diesem vermeynte Vortheile nicht werden läßt, oder ihme vermeynte Uebel zustattet, wenn er ihn schlägt oder zur Enthaltsamkeit mit scharfer Zucht gewöhnen will. Denn Polynices und Eteokles, die Söhne Oedips, wiewol sie leibliche Brüder waren, hat dennoch nur dieses zum Zweykampf und Mord aufgebracht, daß sie glaubten, einer bringe den andern um Krone und Zepter, die sie beyderseits für ein grosses Gut ansahen. Wenn es dem Bauer nach seiner Aussaat nicht regnet, oder zu viel regnet, oder etwas anders begegnet, oder nicht begegnet, wovon er glaubt, daß es ihm schade oder nütze, so schilt er auf die Urheber, und lästert sie wo nicht mit Worten, doch wenigstens in Gedanken. Die Schiffer werden böse, wenn ihnen nicht ihr Wind, der ihnen diente bläßt; da doch oft dieser den Süd- jener den Nord-Wind zu gleicher Zeit vonnöthen hätte; und denken nicht, daß widerwärtige Winde unmöglich zugleich blasen können: Dem ungeachtet sind sie auf den Urheber der Winde ungehalten, daß sie nicht ihren Wind, sondern Gegenwind, haben. Die Kaufleute hätten gern, daß Ueberfluß vorhanden wäre, wenn sie einkauffen; daß hergegen Theurung wäre, wann sie verkauffen, und entrüsten sich, wenn es anders kömmt, und zanken mit denen, welche die Welt regieren. So hadern auch mit dem Schicksal die, so Weiber, oder Kinder, oder ihre liebsten Dinge verlieren, weil ihnen fehlschlägt, was sie wünschen, oder begegnet, was sie scheuen. Denn es ist uns natürlich, die zu verehren und anzubethen, welche uns verschaffen, was wir für nützlich halten. Erhalten wir, was uns nützlich ist, so fühlen wir sogleich einen Trieb zur Anbethung derer, die es uns beschehren, und im

Gegentheil einen Trieb zum Haß und zum Widerwillen gegen die Herren unsers Schicksals, wenn uns nachtheilige Dinge widerfahren. Wer sich hiemit befleißt, vernünftig und der Natur gemäß zu begehren und zu verabscheuen, und sich in Acht nimmt, daß seine Begierde und sein Abscheu nicht auf äussre Dinge gerichtet sey, der befleißt sich zugleich auf die Religion, denn er erhält allezeit, was er begehrt, und ihm begegnet nie, was er verabscheut, weil dieses in seiner Gewalt ist; er ist mit den Schickungen zufrieden, und erstattet den Urhebern derselben die schuldige Ehrfurcht. Wer hergegen äussere Dinge begehrt oder verabscheut, wer anderer Menschen Gesinnungen nicht nach seinem Belieben lenken kann, wem Reichtum und Armuth, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Sieg und Niederlage; und Winde und Regen, Hagel und alle Luftveränderungen, mit einem Wort, der ganze Lauf des Schicksals, nicht zu Gebot stehen, der wird, weil das die Gegenstände seiner Begierden und Verabscheuungen sind, nothwendig sehr oft verfehlen, was er wünscht und erfahren, was er fürchtet: Er wird folglich allezeit verdrießlich seyn, über die Urheber seiner Begegnisse Klage führen; sein ganzes Leben in Unlust, in Plage, in Empörung, und Lästerung wider die Götter zubringen, folglich durchaus unglücklich seyn.

Nachdem nun Epictet gelehrt hat, welches die vornehmsten Grundsätze der Ehrfurcht gegen die Gottheit seyen, nämlich, eine feste Ueberzeugung von dem Daseyn der Götter; eine willige und gehorsame Unterwerfung unter ihre Schickungen, die man gelassen und ruhig annehmen soll, weil der höchste Verstand sie ordnet; und nachdem er gezeigt, daß dieses nur denen mög-

lich sey, die das Gute und Uebel nicht in den äussern, sondern nur in denen Dingen setzen, die in unsrer Gewalt sind; so handelt er hiernächst von den Ehrbezeugungen, die man den Göttern auch wegen der äussern Dinge beweißt. Was hierinn Gebrauch und Recht seyn soll, hat Gott jederzeit den Menschen geoffenbaret, wie aus den Geschichten bekannt ist; * damit wir durch Beobachtung derselben, theils in eine nähere Verbindung mit ihm treten, theils auf unsere Haabe, durch das, was wir davon opfern, ein göttlicher Gnadenglanz falle, ** der Segen und Genüge auf dieselbe bringe. Denn gleichwie wir ihm unsere Seele, deren Urheber er ist, weihen und heiligen, da wir dieselbe theils durch eine richtige Erkenntnis von ihm, theils durch ein Leben, das der Natur gemäß ist, reinigen; also müssen wir ihm über dieses auch den Leib, den er uns gegeben hat, weihen, und wie wir ihn äusserlich reinigen, so auch alle offenbaren und verborgenen Befleckungen abthun. Eine so gereinigte Seele soll dann durch ein gereinigtes, und auf das allerreinlichste bekleidetes Werkzeug, die Erstlinge *** der äussern Dinge, die ihr Gott beschehrt hat, opfern. Denn es ist Pflicht und heiliges Recht, denen, von welchen wir alles empfangen, die Erstlinge darzubringen; nicht, daß Gott derselben bedürfte; (denn er bedarf es nicht einmal, daß wir tugendhaft seyen, und richtig von ihm denken;) sondern durch diese Opfer, die wir, so viel als möglich ist, fähig machen, den Glanz der Göttern zu empfangen, werden auch wir selbst Gottes theilhaftig, der unsers Verlangens höchstwerth ist. Die äussern Dinge, die man auf solche Weise mit reinem Herzen auf den Altar bringt, und Gott weihet, werden auf die ihnen zukommende

Weise selbst der göttlichen Güte theilhaftig, und beweisen oft eine göttliche Wunderkraft. Es bezeugt ein Gewisser, er sey durch den Genuß solcher geweiheten Erstlinge von der fallenden Sucht curirt worden; ein anderer hat durch Ueberbleibsel solcher Opfer ein Hagelwetter, und einen Sturm auf der See gestillet. Wer dieselben mit gehöriger Ehrfurcht opfert, wird durch seine Beziehung auf sie des göttlichen Glanzes, der sie bestralt, selbst auch mittheilhaft: Neben dem, daß er eine Schuldigkeit und Dankbarkeit abstattet, da er den Göttern von dem, was sie ihm beschehren, die Erstlinge weiht. Durch das wenige, so davon auf den Altar kömmt, wird, wie gesagt, die ganze Gattung derselben Sache geweihet und Gott geheiliget, und erlangt von Gott die Hülfe und den Segen, die man dabey bedarf.

Dieses aber, sagt Epictet, soll ein jeder nach seinen Landesgebräuchen verrichten. Denn Gott ist auf einmal aller Orten mit allen seinen göttlichen Kräften gegenwärtig. Wiewol aber wir Menschen unter den vielen Wesen, die Gott zur Wirklichkeit gebracht hat, ein einziges Geschlecht ausmachen, und nur eine Art des Lebens, nämlich die menschliche haben, ein kleines Theil der Welt, oder vielmehr der Erde bewohnen; so genieſsen wir doch der Güte Gottes an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, auf ganz verschiedene Weise. Ihr sehet, daß andere Nationen Nacht haben, wann es bey uns Tag ist; daß es an einem Orte Winter ist, wenn an einem andern Sommer; daß es hier solche Thiere, solche Pflanzen, an andern Orten andere giebt, und also die ganze Erde, und alles was darauf wohnet, an Gottes Wohlthaten Theil hat. Alle Nationen bewerben sich derowegen um die Huld und Gnade der

Gottheit, entweder durch Gottesdienste, die Gott geoffenbaret hat, oder die sie andern Völkern abgelernet haben, an verschiedenen Orten, durch verschiedene Lebensarten, zu verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Gebräuche; die einen durch die, die andern durch andere Opfer und Gaben. Wenn man aber die Feyerlichkeiten zur Ehre Gottes, auf eine Gott angenehme Weise begeht, so zeigt sich an den hiezu bestimmten Tagen eine Kraft des göttlichen Glanzes, die man an andern Tagen nicht verspürt; denn es werden da Kranke geheilet, und es geschehen nützliche Weissagungen. Soviel kömmt bey der Vereinigung mit Gott auf eine besondere Zeit an; nicht minder aber liegt auch daran, daß der Ort, und alles was geredet, gethan, und geopfert wird, wol übereinstimme.

Es muß aber auch, fährt Epictet fort, alles, was zur Verehrung Gottes gehört, auf eine reinliche Weise geschehen, und nicht gesudelt seyn. Es ist grosse Sünde, wenn ein unreiner etwas reines und heiliges berührt. Das reine und lautere wird befleckt, wenn sich etwas Fremdes einmischt. Man muß also hier nicht obenhin fahren: Denn wenn man sudelt und gleichsam über den Boden wegfegt, so hängt sich Koth und Unreinigkeit an.

Man muß, fährt er fort, hierinn auch nicht nachläßig verfahren, so daß man unachtsamer Weise etwas nothwendiges unterlasse, oder etwas verwirre, oder verwechsle. Denn gleichwie ein Redesatz seine gehörige Gestalt nicht erhält, wenn man einige seiner Hauptheile wegläßt oder verwechselt; also erfolgt auch, wenn man bey Gottesdienstlichen Handlungen oder Reden etwas ausläßt oder verwechselt, oder verwirret, der Glanz des Gottes nicht, sondern die Nachläßigkeit des Opfern-

den löschet alle Kraft seiner Verrichtungen aus: So wie auch zu einer vollkommnen und glücklichen Ausrichtung anderer Geschäfte nichts wichtiger ist, als wenn der, so sie thut, mit Einsicht und Kenntnis einen anhaltenden Ernst verbindt. Wer sich aber bey der Verehrung Gottes unachtsam und nachläßig erzeigt, wie wird der in irgend einer seiner Pflichten Fleiß haben?

Man muß aber auch nicht unandächtig zum Altar gehen, sagt Epictet, das heißt, nicht ohne heilige Ehrfurcht. Denn je grössere Ehrfurcht uud Hochachtung man für den Gottesdienst hat, destomehr hat man auch an dessen Heiligkeit Theil. Wir erhalten durch die würdige Wartung dieses Geschäfts selbst eine gewisse Ehrwürdigkeit und Hoheit.

Da er aber gesagt, man müsse hierinn nicht nachläßig handeln, scheint er besorgt zu haben, es möchte ihn jemand dahin verstehen, als sollte man hierin über Vermögen thun. Allein wo wird für das erste das rechte Maaß schicklicher seyn, als in der Verehrung der Götter, die allen Dingen Maaß geben und ihre rechten Schranken setzen? Für das andere unterhält den Gottesdienst nichts so gut, wie wenn darin eine stete und ununterbrochene Gleichförmigkeit in Worten und Handlungen beybehalten wird. Es ist aber auch nicht möglich, das öfters zu wiederholen, was man über Vermögen thut. Uebrigens scheinen diejenigen, welche in Opfern übermäßige Unkosten treiben, einestheils die Götter für gabensüchtig und bestechlich zu halten; anderntheils nicht zu verstehen, was diese Dinge beym Gottesdienst bedeuten sollen, daß es nur die Erstlinge von den Dingen seyn sollen, die uns Gott beschehrt.

Bisdahin bin ich unserm vortreflichen Philosophen

Schritte vor Schritte, nachgegangen, und habe alle Theile dieses Abschnitts der Ordnung nach, so gut ich konnte, erläutert: Weil er aber im Eingange desselben diese drey Sätze nur kurz angedeutet hat,

Daß Götter seyen,
Daß sie Vorsehung thun, und
Daß sie die Welt gut und gerecht regieren;

Dieses aber die Grundsätze sind, auf denen die ganze Politik und Morale beruhet; so wird es nicht ausser dem Wege seyn, wenn ich um hartnäckiger Zänker willen die Beweise dieser Sätze beyfüge.

Nicht nur die Menschen, sondern auch die unvernünftigen Thiere, die Pflanzen, die Steine, kurz alle Dinge wenden sich von Natur, jedes nach seiner Fähigkeit, zu Gott. * Die Menschen werden noch über dieses von ihren Eltern von zarter Kindheit an gewöhnt, Gottesfurcht zu haben, und folgen hierinn den gemeinen allen Menschen angebornen Begriffen. Denn alle Menschen, Barbaren sowol als Griechen, in allen vergangenen Zeiten sowol, als heut zu Tage, glauben, wiewol nach verschiedenen Begriffen, daß ein Gott sey, ausgenommen die Akrothoiten, von denen Theophrast schreibt, daß sie Gotteslängner gewesen, aber sämtlich von der Erde seyen verschlungen worden; oder wenn etwa die Geschichte noch eines oder zwey andrer aus allen vorigen Zeiten Meldung thut. Weil aber viele theils ohne Beweis glauben, theils sehen, daß es Tugendhaften zuweilen unglücklich, Bösen hergegen wol gehet; so begegnet nicht selten, daß man die angebornen Begriffe verachtet, und der Tragödie erlaubt zu sagen:

Geärgert von dem Glück der Bösewichte
Erkühn ich mich und sag': es sind wol keine Götter.

Es würde also schon gut seyn, wenn ein solcher nur dem Epictet folgte, und das Gute und Uebel nicht in den äussern Dingen, sondern in denen, die in unsrer Gewalt sind, setzte. Denn so wird der Tugendhafte niemals unglücklich, niemals der Lasterhafte glücklich seyn. Wir wollen uns indessen bemühen, diese unerwiesenen angebornen Begriffe von Gott, so gut wir können, auf Beweis zu gründen. Das erste, was wir hiebey zu thun haben, ist zu sehen, was der Namen Gott bedeute.

Hier ist zu wissen, daß die Erfinder dieses Namens (Θεὸς) zuerst die Sternen, die an dem Himmel umlaufen, damit benennet, und dieses Wort von θέειν hergeleitet haben, welches laufen, oder sich schnell fortbewegen bedeutet. Nachwärts aber haben sie diesen Namen auch auf die unkörperlichen und intellectuellen Ursachen der Dinge, und endlich auf die erste Ursache und das höchste Principium aller Dinge gezogen; so daß derselbe das Principium, den Ursprung der Dinge, die intellectuelle, allererste und oberste Ursache derselben bezeichnet. Denn entweder ist alles, was ist, von dem Ungefähr und Zufalle; oder es hat selbstständige Ursachen, von denen es herrührt. Was zufälliger Weise und von Ungefähr geschieht, hat weder eine bestimmte wirkende Ursache, noch eine bestimmte Absicht; sonst wäre es nicht zufälliger Weise und von Ungefähr, sondern setzte eine selbstständige Ursache voraus, und erreichte eine Absicht. Eben so wenig behalten die Dinge, die auf diese Weise entstehen, eine gewisse Ordnung oder einförmige Folge. Alles hergegen, was natürlicher Weise und mit Vorsatz geschieht, ist eine bestimmte Absicht dessen, der es thut. Der Bauer säet und pflanzt, und hat das,

was daraus wird, zur Absicht. Die Begattung der Thiere hat die Fortpflanzung ihrer Art zum Zweck Es wird eine gewisse Folge und Ordnung vom Anfang bis zum Ende der Erzeugung beybehalten, indem gewisse Dinge im Anfange, andere in der Mitte, andere am Ende allezeit in gleicher Reihe aufeinander folgen. Wenn der Saamen der Pflanzen in die Erde gekommen, und vom Wasser befeuchtet worden, so treibt er Wurzeln und Keimen, hernach Stengel und Aeste, u. s. w. bis er reife Frucht bringt. Wenn der Saamen der Thiere von dem Monatblut bewässert worden, dehnt er sich aus, und bildet sich in eine Leibesfrucht, welche ihre Nahrung empfängt, nach und nach ihre völlige Gestalt gewinnt, und endlich zu rechter Zeit gebohren wird. Diese Ordnung und Folge der Erzeugung bleibt allezeit gleich. Wenn nun alles, was natürlicher Weise und mit Vorsatz geschieht, seine bestimmte Ursache hat, und die bestimmte Absicht dessen ist, der es thut, und allezeit nach gleicher Ordnung und Folge ausgeführt wird; so mag man sicher schliessen, daß, was natürlicher Weise und mit Willen und Vorsatz, kurz, alles was in der Welt selbstständiger Weise geschieht, nicht durch ein Ungefähr oder zufälliger Weise geschehe, sondern von selbstständigen Ursachen herrühre. Es müssen demnach selbstständige Ursachen der Dinge seyn. Wenn diese Ursachen auch selbst erzeugt wären, so müßten nothwendig wieder andere selbstständige Ursachen dieser Ursachen seyn, bis wir endlich auf unerzeugte Dinge kommen, welche nicht mehr aus der Zahl der Dinge sind, die werden oder entstehen, sondern die man die eigentlichsten und obersten Wesen nennt, die schlechterdings nicht erzeugt worden oder entstanden sind, oder einen Anfang gehabt ha-

ben, die die Ursache ihres Seyns in ihnen selbst, und nicht auſſer ihnen haben. Die ersten und unerzeugten Ursachen sind demnach entweder von sich selbst bestehende Wesen, oder noch höhere, als die von sich selbst bestehenden Wesen, wie wir im Verfolge zeigen wollen.

Wenn wir von der Bewegung auf ihre ersten Ursachen aufsteigen, werden wir gleichfalls finden, daß die Dinge entweder sich selbst bewegen, oder ohne Bewegung sind. Denn was seine Bewegung nicht von sich selbst hat, hat sie von einem andern, und dieses andere wieder von einem andern, und so bis ins unendliche fort, welches nicht seyn kann. Denn so hätten wir überall nichts mehr, was bewegte oder bewegt würde, weil kein Principium der Bewegung da wäre. Denn das erste, das eine fremde Bewegung empfängt, muß sie nothwendig entweder von einem Ding empfangen, das sich selbst in Bewegung setzt, oder einem, das von selbst keine Bewegung hat. Ein Ding aber, das von sich selbst gar keine Bewegung hat, stellt andere Dinge, vielmehr stille, setzt sie fest, und macht, daß sie in gleichem Stande bleiben, und ihren Ort nicht ändern. Also muß das, was andere Dinge, die fremde Bewegung empfangen, zuerst in Bewegung setzt, ein Ding seyn, das seine Bewegung von sich selbst hat. Solche Dinge aber, die fremde Bewegung empfangen, sind alle Dinge, die werden und vergehen, die wachsen und abnehmen, und ihre Beschaffenheiten und Oerter verändern. Denn was wird, kann nicht von sich selbst werden. Denn es müßte schon seyn, ehe es wird. Auch kann, was zunimmt, nicht von sich selbst zunehmen; denn jedes Zunehmen geschieht durch einen Zusatz, (der vorher noch nicht da gewesen.) Auch was geändert wird, das wird nicht von

sich selbst, sondern von einer entgegengesetzten Beschaffenheit geändert: Auch des Orts halben wird kein Ding von sich selbst geändert. Denn da die Dinge alle, an welchen diese Arten der Bewegung vorkommen, Körper sind, so wird bewiesen seyn, daß sie nicht Dinge seyn können, die ihre Bewegung von sich selbst haben. Folglich müssen die nächsten Ursachen der Dinge, die entstehen und fremde Bewegung empfangen, Dinge seyn, die sich selbst in Bewegung setzen. Denn laßt uns einmal in Gedanken annehmen, es sey alles in einem völligen Ruhestande; so wird die Bewegung nirgend anders woher anheben können, als von einem Dinge, das sich selbst in Bewegung setzen kann. Denn was von sich selbst keine Bewegung hat, bleibt durchaus in gleichem Stande, und das, so fremde Bewegung empfängt, wartet auf die Wirkung der äussern bewegenden Kraft. Die Principien oder ersten Ursachen müssen aber auch einfache Dinge seyn. Denn die zusammengesetzten Dinge bestehen aus den einfachen, und nach der Ordnung der Natur sind die einfachen Dinge eher, als die zusammengesetzten. Laßt uns bey den nächsten Dingen anfangen, von unten aufsteigen und untersuchen, ob es möglich sey, die Körper für Principien anzusehen; ob sie von solcher Beschaffenheit seyen, wie die Principien, oder ersten Ursachen nach unserm System seyn müssen; oder aber, ob die Körper diese bewegten Dinge weder von selbst bestehende, noch von selbst sich bewegende Dinge seyn können. Denn ein sich von selbst bewegendes Ding nennt man dasjenige, das entweder zum Theil bewegend ist, zum Theil aber bewegt wird; oder dasjenige, das ganz sich selbst bewegend ist, und von sich selbst bewegt wird. Ist es zum Theil bewegend und

zum Theil bewegt, so ist über den bewegenden Theil wieder die gleiche Frage, ob er durch eigene Kraft bewege, oder erst nachdem er durch eine fremde in Bewegung gesetzt worden. Sagt man das letztere, so werden wir entweder ins unendliche fortschreiten, oder wir werden zum ersten Wesen ein solches Ding festsetzen müssen, das seine Bewegung von sich selbst hat; und zwar so, daß es sich selbst ganz bewegt und ganz von sich selbst beweget wird. Das gleiche läßt sich von der Selbstständigkeit sagen. Das oberste, eigentlich von sich selbst bestehende Wesen muß nothwendig ganz bestehen-machen, und ganz bestehen-gemachet werden. Ein solches Wesen aber muß zugleich auch nothwendig ganz einfach und untheilbar seyn. Denn ein zusammengesetztes und theilbares Ding kann nicht so ganz sich selber gleich und einförmig seyn, daß es ganz bewegend und zugleich ganz bewegt, ganz existieren-machend und ganz existieren-gemachet sey. Die Körper können aber auch darum nicht einfache Dinge seyn, weil sie aus Materie und Form und andern Stücken, die sie ausmachen, Grösse, Gestalt, Farbe und dgl. bestehen, und das sind nicht ursprünglich wirkende (Formen), Geschlechter, sondern Mittheilungen derselben an irgend eine formlose Materie, die eine Form von ihnen empfieng. Denn wo die urbildlichen Formen sind, da ist jede von und durch sich selbst, was sie ist, und bedarf keiner formlosen Materie, die Form empfange. Wo hingegen eine Mittheilung von den Urbildern ist, da muß allemal etwas anders seyn, das Form empfängt, und vor sich selbst formlos ist. Wenn nun die Principien oder ersten Ursachen, uncörperlich, untheilbar, einfach, ursprünglich wirkend, sich selbst bewegend, sich selbst existieren-ma-

chend, oder noch etwas vollkommeres sind, die Körper aber keine dieser Eigenschaften haben können; so ist klar, daß die Körper keine Principien seyn können.

Welches ist denn nun das Ding, das seine Bewegung von sich selbst hat, von dem wir sagen, daß es den Körpern, die sich selbst nicht bewegen können, Bewegung gebe, und gegen dieselben das Verhältnis eines Principiums habe? Ist es dasjenige, welches sich durch eine innere Kraft bewegt? Denn wenn es wieder von etwas anderm beweget würde, so könnten wir nicht sagen, daß es seine Bewegung von sich selbst, oder von einer innern Kraft habe; sondern es hätte sie, wie die Körper von einer äussern. Denn das, was eigentlich bewegt, ist das, so anfänglich oder ursprünglich bewegt. Wenn ich z. Ex. mit einem Stecken in der Hand einen Stein bewege, so bin ich der eigentlich bewegende. Welches ist hiemit das Ding, welches die Körper durch seine innere Kraft bewegt? Was anders, als was wir die Seele nennen? Denn was beseelt ist, das bewegt sich durch eine innere Kraft; und was sich durch innere Kraft beweget, das nennen wir beseelet. Wenn nun die Seele das ist, was durch seine innere Kraft die Körper bewegt; das aber, was durch seine innere Kraft die Körper bewegt, das Ding ist, das seine Bewegung von sich selbst hat; so wird die Seele das Ding seyn, das seine Bewegung von sich selbst hat, das Principium und die Ursache dessen, was wird und sich bewegt, und das die Gründe in sich enthält, nach welchen alles wird und sich bewegt, was wird und sich bewegt Denn wenn die ursprünglich wirkenden (Formen) Geschlechter nicht in den Körpern sind, sondern allernächst von dem Dinge, das seine Bewegung von sich selbst hat, zur Wirklichkeit ge-

bracht werden, so ist unstreitig die Seele das ursprünglich-wirkende Principium aller Formen in den Körpern und allen Dingen, die entstehen oder gezeugt werden. Jene (Formen) Geschlechter sind daher auch reiner und feiner; das Schöne an den Leibern, um nur dieses einzige Beyspiel zu geben, liegt am Fleisch, an den Nerven und anderen Stücken, die den Leib der Thiere ausmachen: Es giebt ihnen, so viel möglich, Schönheit, hat aber auch seinen Antheil an ihrer Häßlichkeit, und steckt darinne. Das Schöne hergegen an der Seele ist von alle dem Zeuge frey und ledig, und nicht mehr ein Nachbild des Schönen, sondern das Schöne selbst, die reine Vernunft: Es ist nicht zum Theil schön, zum Theil nicht schön, sondern durchaus in allen Theilen schön. Daher denn auch die Seele, wenn sie dieses Schöne an ihr selbst, oder an einer andern, siehet, das cörperliche Schöne geringe hält, und in Vergleichung mit jenem gänzlich verachtet. So ist aber auch eine jede andre (Form) Eigenschaft in der Seele von höchster Kraft und äusserster Feinheit.

Gleichwie es aber verschiedene Arten der Körper giebt, also ist auch ein offenbarer Unterschied unter den Seelen, welche die Körper bewegen: Die einen sind Seelen der himmlischen Körper, die andern der Körper unter dem Monde. Denn es wäre ungereimt, daß die geringern Körper beseelt und lebendig, die vornehmern unbeseelt und todt seyn sollten. Die Seelen haben also ein Verhältniß gegen einander, wie die Körper, und die unter dem Monde hangen von den himmlischen ab. Eine Seele, und besonders eine himmlische, ist allerdings ein Wesen von grosser Würde, und hat alle Tüchtigkeit zu dem Verhältnis eines Principiums, jedoch nicht des

obersten. Denn ein Wesen, das seine Bewegung und sein Daseyn von sich selbst hat, ist freylich höher, als die, so ihre Bewegung und ihre Wirklichkeit von einem andern haben: Aber die Seele hat zweyerley in ihrer Natur; sie bewegt und wird beweget; sie giebt und empfängt Existenz. Nun muß das Einfache eher seyn als das Zusammengesetzte; das Eins eher, als das Zwey. Ferner wird zwar die Seele von sich selbst beweget, wird aber doch beweget und leidet Veränderungen, nicht in ihrem Wesen, sondern in ihren Wirkungen. Sie wird bewegt, nicht auf die Weise, wie Körper; (in diesem Sinn ist sie unbeweglich) sondern auf eine geistige Art. Die Bewegungen dieser Art heissen aufmerken, überlegen, denken, urtheilen: Das sind die Bewegungen, nach denen die Seele bewegt wird, wonach sie dann den Leib zu körperlichen Bewegungen bewegt. Es muß aber auch vor den Wesen, die auf irgend eine Art veränderlich sind, nothwendig ein ganz unveränderliches Wesen seyn, damit das Veränderliche veränderlich bleibe. Denn die Bewegung und Veränderung sowol der himmlischen, als der irdischen seellosen Wesen rührt von der Bewegung her, die ihnen das oberste Wesen giebt. Denn woher kömmts, daß die himmlischen Wesen sich allezeit auf eine einförmige, gleiche Art, in gleichen Kreisen, in gleicher Ordnung, bewegen? Woher unter den irdischen Wesen dieser beständige Wechsel und Kreislauf, der Elemente, der Jahreszeiten, der Thiere, der Pflanzen? Denn, wiewol sie in ihrem Umlauf nicht der Zahl nach eben dieselben einzelnen Dinge bleiben, wie die himmlischen, so werden doch eben dieselben der Art nach immer hergestellet. Aus dem Feuer wird Luft, aus der Luft Wasser, aus dem Wasser Erde, und daraus wieder Feuer.

Auf den Frühling kömmt der Sommer, der Herbst und der Winter, und dann der Frühling wieder. Aus dem Wäitzenkorn kömmt der Keim und der Halm, und die Aehre, und dann das Waitzenkorn wieder. Von dem Menschen der Saamen und das Monatblut, und dann wieder ein Mensch. Woher nun diese Einförmigkeit? Denn die Bewegung vor sich bringt nur Verrükungen und Abänderungen. Es ist klar, daß dieses von einer unbeweglichen und durchaus unveränderlichen Ursache, die ihr selbst allezeit gleich bleibt, muß herrühren. Denn einem Wesen, das bald geschwind denkt und handelt, bald zu seinen Wirkungen Zeit und Weile nimmt, muß nothwendig ein Wesen vorgehen, das allezeit auf gleiche und einförmige Art, und alles in einer untheilbaren und unbeweglichen Ewigkeit wirkt. Denn wie viel dieses Wesen, das nicht nur seiner Natur, sondern auch seiner Kraft und Wirkung nach unveränderlich ist, erhabener und vollkommner sey, als das sich selbst bewegende, ist für sich klar. Das vollkommnere aber muß kraft seines Wesens eher seyn, als die dürftigeren Dinge. Wer also zu den Principien der Dinge aufsteigen will, muß versuchen, ob ein vollkommneres Wesen, als das angenommene Principium möglich sey: Und wenn sich eines findet, muß er über dasselbe hinaus wieder suchen, bis wir auf die erhabensten Begriffe kommen, und grösseres sich nichts mehr denken läßt. Eher muß man nicht stille stehen; denn man hat nicht zu besorgen, daß man sich versteige, und von den ersten Principien grössere und höhere Dinge denkt, als ihnen zukommen: Denn es ist nicht möglich, daß unsere Begriffe sich so hoch emporschwingen, daß sie die Würde und Vortreflichkeit der ersten Principien nur erreichen, geschweige überflie-

gen. Dieses aber ist die einzige beste Bestrebung um den würdigen Begriff von Gott, und wobey wir am wenigsten irren können. Wir können uns versichern, daß wann wir ihm auch die erhabensten und heiligsten und herrlichsten Vollkommenheiten und Namen und Werke, die wir denken können, beygelegt haben, wir ihm doch noch nichts, das seiner würdig genug wäre, beygelegt haben. Zu unsrer Entschuldigung reicht es schon zu, daß wir nichts erhabners denken können.

Da wir nun mit unsern Schlüssen von einem sich selbst bewegenden Principio noch höher hinauf, auf ein unbewegliches und in allen Absichten unveränderliches gekommen sind, auf ein Principium, das sich seinem Wesen, seinen Kräften und Wirkungen nach allezeit auf eine und ebendieselbige Weise verhält, und das in der Ewigkeit fest steht, welche die Zeit und alles, was sich bewegt, gebohren hat; so laßt uns in diesem unbeweglichen Principio die höhern Ursachen aller der Principien betrachten, die wir in dem sich selbst bewegenden antreffen, unbewegliche, ewige, vollständige, und so mit einander verknüpfte Ursachen, daß jede derselben wegen ihrer engen Verbindung alle in sich begreift, und doch jede von der andern deutlich kann unterschieden werden. Denn woher käme der Unterschied der Geschlechter und Gattungen (der Formen) in der Welt, wenn Gott, der Weltschöpfer, dieselben nach denen in ihm unterschiedenen Ursachen nicht hervorgebracht hätte? Man muß sich aber nicht einen solchen Unterschied der urbildlichen Formen vorstellen, wie ein Unterschied unter den Nachbildern hiernieden ist: Auch sind die geistigen Verhältnisse nicht auf gleiche Art, wie die körperlichen, unterschieden. Denn gleichwie ein jeder von den acht Him-

meln, und ein jedes Gestirn darin, einerseits ein Theil des ganzen Himmels, anderseits ein vollständiger Theil vor sich ist, der sein völliges Wesen, seine völlige Kraft und seine eigenen Wirkungen hat; nnd wie nicht nur die himmlischen Dinge, sondern alle und jede immer fortdaurende Arten der irdischen, (z. Ex. der Mensch, das Pferd, der Feigenbaum, der Weinstock) jede für sich etwas Ganzes ist; nicht zwar, wie die himmlischen, in ihren Einzelheiten, aber doch in ihren verschiedenen Arten, davon die Welt voll ist; also ist auch jedes von den einfachern Geschlechtern, welche Arten unter sich begreifen, z. Ex. das Wesen, die Bewegung, die Ruhe, die Identität, die Schönheit, die Wahrheit, die Symmetrie und alles andere in der Körperwelt, jedes einerseits etwas ganzes und vollkommenes in seiner Art, anderseits enthält es viele unterschiedene Einzelheiten unter sich. Noch vielmehr präexistirt jedes Geschlecht der Dinge (jede Form) in der Weltseele als etwas vollständiges, als ein Principium und eine Ursache der hienieden sich selbst bewegenden Körperwelt, und enthält auch den sämtlichen Unterschied ihrer Einzelheiten unter sich. Von dieser vollkommnern, feinern und mustermäßigern Form sind die Formen hienieden Abdrücke oder Nachbilder.

Noch vielmehr wird dieß auch von den intellectuellen und göttlichen Formen gelten, die Urbilder von denen hienieden sind. Denn wegen ihrer gemeinen Verknüpfung, (welche, wie gesagt, in keiner Berührung, Cohäsion oder körperlichen Vermischung besteht, sondern in einer Zusammenfassung der unzertrennlichen zusammengehörigen Formen in Eines, wobey sie doch deutlich unterschieden bleiben,) hat jede Form ihre Vollständigkeit, und ist das Principium und die oberste wirkende Ursache

aller ihr ähnlichen Formen bis auf die letzte. Die vielen Principien aller Dinge aber haben die Würde der Principien von einem einzigen Principium. Denn vor diesen vielen muß nothwendig das existieren, das ihr aller Ursache ist, und um dessenwillen ein jedes derselben eines ist; nicht zwar ein solches, wie das ist, das vor ihnen existirt. Denn eines von den Vielen ist ein Theil der Vielen, und hat das Einfache des Einen daher, daß es ein Theil ist. Das Eine hergegen, welches vor den vielen existirt, und eine Ursache der vielen ist, hat die vielen alle in einer einzigen Verknüpfung in sich selbst vorher zusammengefaßt, indem es vor allen existirt, und die Ursache aller Ursachen, und das Principium aller Principien, und der Gott der Götter ist; wie es von allen Wesen aus einem natürlichen Trieb gepriesen wird. * Es ist auch das höchste Gut: Denn alle Dinge aller und jeder Art streben nach der ersten Ursache, von welcher sie herrühren. Das aber, wonach alle Dinge streben, ist das Gute. Das Principium aller Principien ist hiemit das Gut aller Güter, oder das höchste Gut: Auf gleiche Weise ist es auch die Kraft aller Kräfte. Denn jedes Principium hat die höchste Kraft in seiner Art. Das Principium der Principien aber hat die höchste aller Kräfte. Es muß aber auch die höchste Erkenntnis haben. Denn es kann ihm nichts von allem, was von ihm ist hervorgebracht worden, unbekannt seyn. Es ist aber alles leicht von ihm hervorgebracht worden. Wie nun unsere Schlüsse von den Theilen auf das Ganze gestiegen sind (denn wir hätten das Ganze, weder seiner Grösse, noch Beschaffenheit nach, erkennt, wenn wir nicht die Theile vorher betrachtet hätten. Es begegnet aber leicht, daß man auf solche

Theile kömmt, die man für das Ganze ansieht;) so folgt hieraus nothwendig, daß wir unsere Verehrung und Anbetung durch die Theile an das Ganze schicken müssen; sintemal ein jedes der Principien ein Principium ist, und insofern gleicher Natur, so wie auch gleichen Namens mit dem Ganzen. Denn sie haben nicht den blossen Namen, sondern die Würde eines Principiums selbst mit einander gemein; und der hohe Rang der Principien ist den vielen Principien der Theile, in Absicht auf die Dinge, die von ihnen abhangen, von dem Einen Principio des Ganzen beygelegt worden. *

Fällt es jemandem bedenklich, die Principien der Theile und das Principium des Ganzen mit gleichem Namen zu nennen; so ist seine Bedenklichkeit über die Sache eben nicht ohne Grund, weil es so das Ansehen gewinnt, als ob die Würde eines Principiums allen gleich zukomme.

Indessen nenne er jene immerhin schlechtweg Principien, dieses aber das Principium der Principien, oder das höchste Principium. Denn obwol auch jedes Principium von Theilen ein Principium von Principien ist, indem es Principien von noch kleinern Theilen unter sich hat; (so giebt es z. Ex. ein Principium der geistlichen und ein Principium der leiblichen Schönheit; und eines, das beyden gemein, oder überhaupt ein Principium des Schönen ist) so ist doch jenes eigentlich das Principium der Principien, über welches kein höheres mehr ist: Und so ist dasselbe auch allein die Ursache der Ursachen, der Gott der Götter, das allerhöchste Gut. ** Ferner muß man wol bemerken, daß wir für die Ursache aller Dinge, die über alle Wesen erhaben ist, eigentlich keinen eigenen Namen haben. Alle eigenen

Namen bezeichnen Begriffe von Einzelheiten einer Art: Gott aber, dem Principio der Principien können wir bloß von den Dingen, die unter ihm sind, das herrlichste beylegen. Selbst der Namen Gott, ist, wie oben gesagt, von den himmlischen Körpern entlehnt, weil die sich am geschwindesten bewegen und laufen: So tragen wir auch kein Bedenken, Gott den Frommen, den Menschenfreund, den Guten, den Beherrscher, den Starken, zu nennen; ungeachtet wir finden, daß diese Namen auch vielen Menschen zukommen.

Soviel aber sey über den ersten der drey Sätze, und für mein Vorhaben, zu beweisen, daß erste Principien der Dinge seyen, und daß ein Gott die Ursache aller sey, genug; obwol ich einige Beweisgründe vorbeygegangen, welche Stafel abgäben die vollkommenste Evidenz zu ersteigen. Ich denke aber, es dürfte manchem vieles von dem Gesagten schon zu viel für meine Hauptabsicht dünken, welche eigentlich nur auf Erläuterung des Handbuchs Epictets geht.

Der zweyte Satz war, daß **Gott für die Welt Vorsehung thue und sie regiere.** Auch dieser ist meines Erachtens in den vorigen Discursen hin und wieder bewiesen worden: Es mag aber nichts schaden, eine eigene Betrachtung hierüber anzustellen. Denn es giebt Leute, die zwar glauben, es seyen Götter, und sie seyen solche Wesen, wie wir sie vorgestellt haben, Wesen von höchster Güte, Kraft und Erkenntnis; die sich aber aus den menschlichen Dingen nichts machen, als die ihnen zu klein, zu geringe, und ihrer Aufsicht unwürdig seyen. Auf diese Meynung aber lassen sie sich durch die anscheinende Unordnung in den menschlichen Sachen verleiten: wenn sie sehen, daß Lasterhafte in Würden stehen, Reich-

tümer besitzen, bis in ein hohes Alter gesund bleiben, bis an ihr Ende gut Glück haben, und oft Familien in blühendem Glückesstand hinterlassen; daß hergegen Tugendhafte von jenen allerley Gewalt und Unrecht leiden, ohne daß, wie ihnen däucht, eine Rache erfolgte. Um deswillen erkühnen sich einige, erwähnter Maassen, das Daseyn Gottes zu läugnen; andere hergegen geben das Daseyn Gottes nach den gemeinen Begriffen zu, und zwar eines Gottes, der die gesagten Eigenschaften habe; glauben aber keine Vorsehung über die Sachen der Menschen, besonders, wenn sie sich selbst in verworrenen Umständen befinden; denn wenn eine göttliche Vorsehung waltete, so würde, meynen sie, nie keine solche Unordnung vorfallen, die Bösen wurden nie ungestraft, die Guten nie ungerochen bleiben.

Auf dieses alles hinreichend zu antworten, soll das Argument zuerst in seine Theile zerlegt werden. Wenn Götter sind, die aber keine Vorsehung thun; so ist es entweder deswegen, weil sie nicht wissen, daß eine Vorsehung vonnöthen ist; oder wenn es hieran nicht fehlt, deswegen, weil sie entweder nicht können oder nicht wollen Vorsehung thun. Wäre das erstere, daß sie nicht könnten, so müßten entweder die Sachen so groß seyn, daß sie die Kraft der Gottheit überstiegen; oder so klein, und abschätzig, daß sie der Vorsehung entwischten. Wäre das letztere, daß sie zwar könnten, aber nicht wollten; so müßten sie sich entweder aus Gemächlichkeit oder Trägheit nicht um die Sachen bekümmern, oder abermal sie verachten, als Dinge, die ihrer Vorsorge zu klein und zu geringschätzig sind.

Diese Eintheilung erschöpft den Einwurf. Laßt uns nun auf jedes Stück besonders antworten. Da die

Gott-

Gottheit ein solches Wesen ist, wie wir festgesetzt haben; ein Wesen, von der allergenauesten Erkenntnis und von der allerstärksten Kraft und von dem allerbesten Willen; ein Wesen, das alle Dinge aus sich selbst zur Wirklichkeit bringt, so kann ihm nicht unbekannt seyn, daß eine Vorsorge für alles, was von ihm hervorgebracht worden, vonnöthen sey. Eine solche Unwissenheit findt sich nicht einmal bey den dümmsten unter den unvernünftigen Thieren; denn die tragen Sorge für ihre Jungen. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß er aus dem Grunde, daß ihm die Sachen zu groß wären, nicht könne Vorsehung thun. Denn wie könnte das zur Existenz gebrachte grösser seyn, als der, so es zur Existenz gebracht hat? Noch aus dem Grunde, daß sie zu gering und schlecht wären, von ihm besorgt zu werden; denn wenn sie so verächtlich wären, so hä te er sie gewiß nicht zur Existenz gebracht. Es findt aber auch keine Beschuldigung gegen seinen Willen statt, als wenn er aus Gemächlichkeit oder Trägheit sich aller Sorge entschlage; denn das sind Schwachheiten der Menschen, und zwar der schlechtesten unter den Menschen. Die unvernünftigen Thiere sogar haben das nicht, daß sie aus Gemächlichkeit und Faulheit ihre Zucht aus der Acht setzen. Er verachtet aber auch die Dinge nicht ihrer Geringheit wegen; denn er hat sie ja gewürdiget, ins Daseyn zu bringen; es ist demnach in allen Absichten unmöglich, daß Dinge, die von Gott zur Wirklichkeit gebracht worden, nicht unter seiner Aufsicht und Vorsorge stehen.

Wenn jemand aus wahrer oder vermeynter Betrachtung der Grösse und Erhabenheit Gottes die menschlichen Dinge verkleinert und der göttlichen Vorsorge unwürdig achtet; so ist er insbesondere zu erinnern, daß der

Mensch, und was den Menschen angeht eben nicht das allergeringschätzigste in der Natur ist. Denn der Mensch ist ein lebendiges Geschöpf, hat eine sehr kostbare, mit Vernunft begabte Seele, und ist unter allen lebendigen Wesen, die an die Welt gebohren werden, vorzüglich aufgelegt, Gott zu ehren. Es ist demnach kein schlechtes und geringschätziges Eigentum Gottes um den Mensch und um die menschlichen Dinge, die von einer vernünftigen Seele geschehen. Gesetzt aber, der Mensch sey eine Kleinigkeit, so wird man zugleich zugeben müssen, daß es destoweniger Mühe gebe, Sorge für ihn zu tragen. Denn wie es den Sinnen leichter ist grössere Dinge zu fassen als kleinere, und dem Auge und Ohr z. Ex. kleinere Gegenstände unbequemer sind, als grössere; so tragen und halten hergegen die Kräfte kleinere Dinge leichter, als grössere. Denn es ist leichter ein Pfund zu tragen, als hundert; leichter eine halbe, als eine ganze Juchart zu pflügen oder zu graben. Je kleiner also einer den Menschen setzt, desto mehr wird er zugeben müssen, daß es ein leichtes Geschäft sey, Sorge für ihn zu tragen.

Ferner, wenn sich Gottes Aufsicht auf das Ganze der Welt erstreckt, so muß er nothwendig auch für die Theile sorgen; wie dieses aus allen Künsten abzunehmen ist. Denn ein Arzt, der den ganzen Leib zum Gegenstand seiner Besorgung hat, wird die Theile desselben nicht aus der Acht lassen können. Gleiche Bewandtnis hat es mit einem Generalen, mit einem Hausvater, mit einem Staatsmann. Sobald die Theile vernachläßiget werden, muß sich das Ganze nothwendig in desto schlechterm Zustande befinden. Nun ist nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß Gott für die Sachen, die ihm obliegen,

schlechtere Sorge trage, als die Menschen, die durch eine und ebendieselbe Kunst für die Theile und für das Ganze sorgen, und zwar auch um der Theile selbst willen, am meisten aber um des Ganzen willen. Allein wir Menschen beschweren uns gern über gewisse Begebenheiten, weil wir, wie gesagt, nicht verstehen, wie auch diese zum Wohl des Ganzen dienen.

Wenn sich aber jemand die Vorstellung macht, die Vorsorge Gottes für die Menschen mache ihm viel Verwirrung, Verdruß und Unruhe, gebe ihm demnach viel zu schaffen, und störe ihn in seiner Glückseligkeit; so ist klar, daß sich dieser von sorgenden Menschen und von sorgenden Göttern den gleichen Begriff macht. Er kennt die Weise der göttlichen Vorsorge nicht, wenn er glaubt, Gott müsse nothwendig denen, für welche er Sorge trägt, so, wie wir Menschen unmittelbar nahe seyn, allen ihren Schritten und Handlungen nachgehen, und könne sonst nichts anders thun. Dieser bedenkt nicht, daß auch ein Regent, nachdem er in seinem Staate einem jeden Verbrecher seine Strafe, einer jeden Unbille ihre Genugthuung durch Gesetze bestimmt, und diese Gesetze zu Wächtern über alle und jede Handlungen verordnet hat, bey seiner gewohnten Lebensart bleibt, und so lange die Gesetze in ihrem Ansehen erhalten werden, durch sie dem Staat Vorsorge thut: Eben so wenig bedenkt er, daß weit stärkere Gründe vorhanden sind, zu glauben, daß Gott, der die Welt erschaffen, und alle unsere freyen Handlungen, die tugendhaften und lasterhaften, vorhergesehen hat, Anstalten werde gemacht haben, was für Widergeltung ein jeder nach seinem Verhalten solle empfangen, an was für bessere oder schlimmere Oerter er solle versetzt, und welchen Seelen zugesellt werden;

daß er die Gesellschaft böser Seelen denen, die im Lasier, und die Gesellschaft guter, denen, die in der Tugend zugenommen, bestimmt habe; desgleichen was sie da nach ihrem Verdienen einander thun oder von einander leiden sollen.

Jedoch die Ursachen, warum wir solche oder solche Menschen werden, solchen oder solchen moralischen Werth erlangen, hat Gott dem Willen eines jeden überlassen; denn wir werden solche Menschen, wie wir werden wollen: Dies hängt von dem freyen Willen der Seele ab, und Tugend oder Laster stehen lediglich in unsrer Gewalt, und Gott hat in der Natur Kräfte verordnet, die uns zu allen Handlungen, von den größten bis auf die kleinsten, in den Stand stellen. Nachdem er aber einmal im Anfang der Zeit diese Einrichtungen gemacht hat, entäussert er sich nun fernerer Vorsorge nicht, so wie sich etwa ein Mensch begnügen wurde, Gesetze gegeben zu haben. Denn einerseits hat die göttliche Güte, von welcher alles gut gemacht wird, keinen Anfang der Zeit. Anderseits ist Gott nicht bald gegenwärtig, bald abwesend: Das kömmt nur Körpern zu, sondern er ist allezeit überall zugegen, doch auch über alle Dinge erhaben, und indem er allezeit und aller Orten ist, und gut ist, so erstreckt sich auch seine Vorsorge auf alle und jede Dinge, so daß jedes nach seinem Werth und Fähigkeit erhält, was es bedarf; und wie das Licht der Sonne alle Dinge beleuchtet, und macht, daß einige Dinge sehen und gesehen werden, andere sprossen, andere gezeugt werden, die einen weiß, die andern schwarz werden, die einen erharten, die andern schmelzen, und jedes nach seiner Fähigkeit an einer und ebenderselben reichen Güte der Sonne ohne ihre Beschwerde Theil nimmt, indem

sie bey diesem allem keine Arbeit hat und in ihrer Glückseligkeit ungestört bleibt; so nehmen noch vielmehr alle Dinge an der Güte Gottes, von welcher auch diese Sonne ein Geschenk ist, ohne seine Mühe, Theil, und empfangen nach verschiedenem Maaß ihrer Fähigkeit, Gutes, ohne daß Gott Mühe oder Ungelegenheit davon habe. Denn seine Wirkungen haben nicht, wie die natürlichen Dinge, Gegenwirkungen; er hat keine geleihene Güte, die sich in der Anwendung erschöpfte; er ist nicht, wie unsere Seele, von solcher Natur, daß er nur ein Ding nach dem andern thun kann; folglich ist er niemalen in keinem Unvermögen, Vorsehung für die Welt zu thun, oder seine Kraft auf das Gute anzuwenden, das hoch über die ganze Welt erhaben ist: Denn wenn man von Menschenseelen, die zu ihrer Vollkommenheit und zur Vereinigung mit Gott gelanget sind, sagt, daß sie in der Höhe schweben, im Himmel wandeln, und die ganze Welt regieren; wie vielmehr wird der Schöpfer der Seele, ohne Mühe und ohne Störung seiner Glückseligkeit für Dinge, die ihr Daseyn von ihm haben, Sorge tragen!

Eben so wenig liegt in den Schicksalen deren, die im Ruf der Tugendhaften oder Lasterhaften stehen ein wahrer Grund, in dem Glauben an die Vorsehung zu wanken. Denn es ist ein Irrtum und ein unbegründeter Wahn, daß die Tugendhaften zuweilen unglücklich seyen und Trübsal leiden; die Lasterhaften hergegen Wohlfahrt und Glückseligkeit geniessen; wenn wir anders oben einen richtigen Grundsatz geliefert, und nicht bloß ein Liedchen gesungen haben, da wir bewiesen, daß der ein tugendhafter Mensch ist, welcher des Menschen Gut und Uebel in denen Dingen setzt, die in unsrer Gewalt stehen, und

daß einem solchen niemalen fehlschlägt, was er begehrt, und nie wiederfährt, was er verabscheut: Ist dieses begründet, so wird ihm nie kein Uebel begegnen. Denn auch unsere Gegner verstehen unter Uebeln nichts anders, als wir; daß nämlich einem fehlschlägt, was er begehrt, oder wiederfährt, was er verabscheut. Folglich ist der tugendhafte Mensch, insofern er ein solcher ist, niemal unglücklich und leidet keine Trübsal. So räumt auch im Gegentheil jedermann ein, daß lasterhafte Menschen die seyen, die der Natur des Menschen zuwider leben. Diese vergessen des freyen Willens, und dessen, was in ihrer Gewalt steht, das doch den Charackter der menschlichen Natur ausmacht, und setzen das Gut des Menschen bloß in äussern Dingen, in Gesundheit des Leibs, in Reichtum, Herrschaft, in vornehmer Geburt, in köstlicher Tafel, u. dgl. das Uebel aber nur in dem Gegensatz dieser Dinge. Daher haben sie nach jenen, als Gütern, Begierde, von diesen aber, als Uebeln, Abscheu. Da aber die äussern Dinge nicht in unsrer Gewalt sind, so muß es nothwendig oft begegnen, daß ihnen fehlschlägt, was sie begehren, und widerfährt, was sie verabscheuen. Beydes ist, nach dem Geständnis unsrer Gegner selbst, kein Gut, sondern ein Uebel. Da hiemit den Lasterhaften sehr oft Uebel wiederfährt, so werden sie, wenn sie nur ein wenig nüchter seyn wollen, erkennen, daß sie weder glücklich noch vergnügt, sondern das Gegentheil sind.

Gesetzt aber auch, das Glück sey ihnen in diesen äussern Dingen mehrmalen, oder allezeit, günstig; so sind sie noch weit unglückseliger. Denn, wenn sie diese Dinge erlangen, so verstärkt sich bey ihnen die Gesinnung, die wider die Natur des Menschen streitet. Alles aber,

was wider die Natur streitet, ist allemal ein Uebel und Unglück.

Weil aber meine Zuhörer nicht nur durch die Stärke des Beweises zum Beyfall gezwungen, sondern auch überredt seyn müssen, wenn sie das, was von anscheinendem Gut und Uebel in äussern Dingen gesagt worden, von Herzen annehmen sollen; so erinnere ich sie an das, was wir bey einem andern Anlasse gesagt haben, daß die sogenannten Uebel, obwol Mühe und Ungemach dabey ist, wirklich keine Uebel, und die sogenannten Güter eigentlich keine Güter sind, sondern, daß die Uebel Heilungsmittel für Kranke und Uebungen für Gesunde sind; daß aber auch die Güter nur zum vernünftigen Gebrauch und zur würdigen Anwendung beschehret werden, und alles auf die Gemüthsbeschaffenheit deren, so sie empfangen oder verlieren, ankömmt. Der Reichtum z. Ex. ist dem, der einen guten Gebrauch davon zu machen weiß, beschehrt, damit er theils für sich Bequemlichkeiten genieſſe, theils andern daraus Gutes thüe, und seine Neigung zur Wohlthätigkeit verstärke: Den Schlimmen hergegen ist er zur Straf und Züchtigung beschehret. Denn die Geitzigen, die sich ihr ganzes Leben hindurch bearbeiten, Geld zu machen, haben unter ihrem Wachen, lauter Gram, und bey der Furcht, die sie stets umgiebt, keinen Genuß von ihrem Reichtum. Könnten diese wol gerechter und schicklicher gestraft seyn? So sind auf der andern Seite die Schwelger oft ärmer als Bettler, und einige verderben sich in den Wollüsten durch ihren Reichtum, gerathen in mißliche Umstände, und verabsäumen die würdigste Besorgung ihrer selbst und des Glückes ihrer Seelen. Denn weil sie reich sind, halten sie es für ein entbehrliches Ding, sich mit Wissenschaf-

ten abzugeben, das natürliche, dem Menschen geziemende Leben * zu studieren, oder in Uebung zu bringen. So ist auch Gesundheit und hoher Stand den Lasterhaften mehr zum Schaden als zum Nutzen: Sie werden ihnen theils zur Züchtigung, theils zur Strafe beschehrt, damit sie von Befriedigung ihrer Paßionen bis zum Eckel gesättiget, ihre Begierlichkeit zuletzt wegfegen, und so dann der Zucht und Reinigung fähig seyen. Denn es ist Gott bey seiner Vorsehung über die Seelen nicht bloß darum zu thun, daß die Seelen aus Furcht oder einer andern Paßion den paßionirten Handlungen Einhalt thun, sondern daß sie sich der Fertigkeit im Bösen selbst entwöhnen. Dieses ist bey einem der vorhergehenden Abschnitten ausführlicher abgehandelt worden. Wer es nöthig hat, mag es dort wiederholen. So viel mag itzo zur Widerlegung derer genug seyn, die behaupten wollen, daß keine Vorsehung sey.

Nun der dritte Kelch! Er sey nach altem Brauch dem Erretter geheiliget. Mit des Erretters Beystand nehmen wir es also auch mit dem dritten Satz der Atheisterey auf, welcher zwar das Daseyn der Götter, und ihre Vorsehung über die Sachen der Menschen einräumt, aber behaupten will, daß sie sich durch Gaben und Opfer und durch ein Stück Geld bestechen lassen. Wie denn heut zu Tage einige Leute in dem Wahn stehen, daß Ungerechte und Geitzhälse und Räuber, um Erlaubnis zu erhalten ihr Handwerk fortzutreiben, und von aller göttlichen Strafe ihrer Verbrechen frey gesprochen zu seyn, nur einen geringen Theil ihres ungerechten Gutes an solche Opfer wenden und denen geben dürfen, die sich anmaassen, für sie zu beten, und ihnen die Götter günstig zu machen. Einige glauben wol gar, daß

diese Nachsicht und Verzeihung gegen die Verbrecher der göttlichen Güte nicht unwürdig sey, worin sie meines Erachtens sehr verworren reden und denken. Was antworten wir auf diese Sätze? Wir müssen in denselben zuerst einen Unterschied machen zwischen dem, der Unrecht thut, und dem, der Unrecht leidet; und dann diese Nachsicht und Verzeihung untersuchen, was sie einerseits gegen die Ungerechten thue, und wie sie sich anderseits gegen denen verhalte, denen Unrecht geschiehet. Wenn es den Ungerechten gut und nützlich ist, daß sie Erlaubnis haben, Unrecht zu thun, und daß sie dafür nicht gestraft werden; so möchte wol eine solche Erlaubnis von Gott erhältlich seyn: Denn er läßt den Geschöpfen alles Gute zukommen. Wenn es hergegen das gröste Uebel für sie ist, daß man zu ihren ungerechten Handlungen behülflich sey, und ihre Verbrechen ungestraft bleiben; wie sollte so was je von Gott geschehen können, da von ihm mit vielen Gründen erwiesen ist, daß er der Urheber alles Guten, keineswegs aber Urheber irgend eines Bösen sey? Da nun Ungerechtigkeit und Geitz und Ueppigkeit und Schmähsucht, unnatürliche Gesinnungen sind, und der Gegensatz dessen allem der Natur gemäß ist; so ist unwidersprechlich, daß das Krankheiten und Schandflecken und Laster der Seele sind. Wer hiemit denselben durch Nachsicht und Erlaubnis aufhilft, und keine Mittel dagegen veranstaltet, der befördert unstreitig das Laster. Thut er dieses auf Miet und Gaben hin, so ist er allerdings schlimmer als mittelmäßige Menschen. Denn wo ist ein Mensch, der sich durch Geschenke gewinnen lasse, dem Verderben einer Sache, darüber er die Aufsicht und Pflege übernommen hat, gleichgültig zuzuschauen? Würde auch wol je-

mal ein rechtschaffener Arzt von sich erhalten, daß er seinem Patienten auf Präsente und Bitten hin schädliche Speisen und Getränke, ohne Sorge zu geniessen erlaubte, und ihm noch gar zum Genuß verhülflich wäre? Oder würde er sich durch Geschenke bewegen lassen, die Kur bey einem, dem nicht anders, als durch Schneiden oder Brennen zu helffen ist, zu unterlassen? Wenn nun Gottes gerechte Regierung die Arzneykunst für das Laster ist, wer wird es wahrscheinlich finden können, daß sie sich schlechter betrage, als die menschliche Arzneykunst?

Da man aber auch einräumt, daß Gott für die, so Unrecht leiden, Sorge trage, und sich ihrer annehme; so laßt uns schauen, wie er sich gegen diese verhalte, wenn er sich mit denen, die Ungerechtigkeiten ausüben, durch Geschenke versöhnen läßt, und ihnen dafür behülflich ist. Würde wol ein General nur von gemeiner Ehrlichkeit von dem Feinde Gaben annehmen, und ihm seine Truppen in die Hände spielen? Oder wird ein Hirt den Wölfen seine Schaafe liefern? Was sage ich ein Hirt? Würden sogar die Hirten-Hunde sich jemal dazu verstehen, einen Theil der geraubten Schaafe von den Wölfen anzunehmen, und dafür die übrigen zerreissen lassen? Es ist also wol sehr gottlos geredt, wenn man etwas, das nicht einmal Hunden anständig ist, von Gott behaupten will.

Was hat es aber überhaupt für Grund; wenn man sagt, Gott lasse sich durch die Gaben und Opfer der Böswichte einnehmen? Gott nimmt wol oft die Gaben gottesfürchtiger Menschen an: Das geschieht aber gewiß nicht darum, daß er deren bedürfte; sondern weil diese opfernden durch Triebe des Herzens sowol, als auch durch äussere Handlungen sich nach Gott sehnen.

Würden die Lasterhaften bey ihren Opfern Gott bitten, daß ihnen ihre gebührenden Strafen widerfahren, und ihre kranken Seelen dadurch geheilet werden; so würde Gott ohne Zweifel auch ihre Opfer annehmen. Opfern sie aber in der Absicht, damit sie noch schlimmer seyn dürfen, was hat man für Grund zu denken, Gott nehme ihre Gaben an? Wenn sie auch keine andere Sünde begangen hätten, so wäre diese einzige Hoffnung, Gott mit Gaben zu bestechen, schon genug, sie von seiner Gunst und Gemeinschaft auszuschliessen.

Was ist denn das für eine Meynung, die sich so sehr ausgebreitet hat, und woher mag sie entsprungen seyn, wenn man sagt, Gott lasse sich durch Gaben und Geschenke und Gelübde und Gutthaten und Niederknieen, auf andere Gedanken bringen, und vergebe den Verbrechern, die ihm solche Ehre beweisen? Denn vielleicht glaubt man das nicht ganz ohne Grund? Man nehme sich aber wol in Acht, dieses so schlecht und ohne Einschränkung anzunehmen; denn so wäre es wirklich eine Gott beschimpfende Meynung. Wenn die Sünder aufrichtig anders gesinnet werden; so sind jene Dinge zu ihrer Rückkehr zu Gott beförderlich; sie sind alsdann wahre Zeichen ihrer Sinnesänderung, der Unterwerffung, nicht nur ihrer Seele, sondern auch ihres Leibes, da sie ihre Knie beugen und sich auf die Erde niederwerffen, und itzt ihre äussern Dinge Gott wiedmen, und einen Aufwand davon machen, der ihm wolgefällig ist. Denn Gott wendet sich nicht von uns, geräth nicht in Zorn und trennt sich nicht von uns, wenn wir sündigen: Und eben so wenig wendet er sich wieder zu uns, oder nahet sich wieder begütiget zu uns, wann wir bessern Sinnes werden: Denn das sind menschliche Zufälligkeiten,

die in der durchaus unveränderlichen Seligkeit Gottes schlechterdings keine Statt finden; sondern wenn wir in Handlungen verfallen, die wider die Natur sind; wenn wir lasterhaft, ungerecht, ruchlos und leichtsinnig und und dadurch der Güte oder Rechtschaffenheit Gottes unähnlich werden; dann trennen wir uns selber von ihm, zwar nicht so, daß wir uns seiner über alles waltenden Vorsehung entziehen könnten: Aber durch jene Niederwerffung und Verehrung öffnen wir geistlich Kranken der gerechten Regierung Gottes den geistlichen Zugang zu uns, und bequemen uns zu der Fürsorge und Pflege, die Gott so gütig an uns wendet. Erhalten wir denn unsern natürlichen Zustand wieder; und werden Gott wieder ähnlich, (welches darin besteht, daß wir gerecht, fromm und vernünftig seyen) so nahen wir zu ihm, und werden wieder seine Hausgenossen. Diese unsre Zukehrung zu ihm pflegt man so auszudrücken, als wenn er sich zu uns kehrte. Es geht uns hierbey, wie denen, die ein Schiffseil um einen Felsen am Ufer werfen, und da sie sich und ihr Boot an demselben zu dem Felsen hinanziehen, einfältig genug sind, zu meynen, daß nicht sie dem Felsen sich nähern, sondern der Fels allmählig zu ihnen komme. Die Sinnesänderung, die fußfälligen Abbitten, die Gelübde und dgl sind das Schiffseil: Denn durch diese kehren wir, die wir von Gott geschieden gewesen, wieder zu ihm, und zwar nicht nur in Worten, sondern in der That: Da wir nämlich denen, welchen wir Unrecht gethan, welche wir beschimpft, oder auf irgend eine Art beleidiget haben, entweder ihnen selbst, oder ihrer Familie, Genugthüung schaffen; da wir fürohin die Ungerechtigkeit hassen, die Gesellschaft der Ungerechten meiden, den Umgang der Ehre- und Gerech-

tigkeitliebenden suchen, und so uns selbst in der Zucht halten, bis wir ganz gereiniget sind. Auf diese Weise muß man ununterbrochen fortfahren, nicht aussetzen noch ermüden, sondern sich selbst scharf zur Strafe ziehen. Das sicherste Zeichen aber und das völlige Werk der wahren Sinnesänderung ist, die gleichen Sünden und auch kleinere, als dieselben, nicht mehr thun.* Denn wenn einer aus dem Gleichgewicht gekommen ist, so muß er es machen, wie die Schifleute, wenn das Schiff auf eine Seite sinken will: Er muß auf die andere Seite hinübertreten. Daß aber die wahre Sinnesänderung zu der völligen Reinigung genug sey, erhellet daraus, daß Gott selbst auf diese, als auf den Zweck der Reinigung siehet. Denn alle Züchtigungen und Strafen, die uns hier oder in der Unterwelt (Hades) widerfahren, haben zum Zweck, daß sich die Seele unter ihren Trübsalen ändere, dem Bösen, und allem der Natur widrigen Verhalten Feind werde, und hergegen, aus eigner Entschliessung die Tugend erwähle und lieb gewinne. Es dient auch allerdings als ein Kunstmittel die vernünftige Seele zu vervollkommnen, wenn man sich selbst für seine Sünden abstraft. Denn wer das thut, wird ohne Zweifel eher zur Rechtschaffenheit gelangen, weil er freywillige Züchtigung ausstehet. Denn Schmerz und Unlust braucht es für die, welche sich mit Ueppigkeit und Wollust versündiget haben. Die aber, welche aufrichtig anders Sinnes werden, strafen sich selbst mit den herbesten Qualen des Gewissens, welche peinlicher und beissender sind, und wofür weniger Linderung zu finden ist, als für die Leibesstrafen.

Das ist es, was wir wider die dritte Atheisterey, welche unter den dreyen die ärgste ist, zu sagen hatten.

Denn es wäre noch vorzüglicher nicht zu seyn, und keine Vorsehung zu thun, als daß einer, von dem man glaubt, er sey und thüe Vorsehung, hinterlistige und feindselige Absichten gegen die habe, die unter seiner Vorsorge stehen. Denn das heißt auf eine schlimme Weise seyn. Man will aber lieber nicht seyn, als auf eine schlimme Weise seyn. Der Grund dessen ist, weil das Gute noch vortreflicher, als das Seyn, ja der Ursprung aller existierenden Dinge ist. Daher es auch der Endzweck aller Dinge ist, und alle Dinge um desselben willen sind. Denn wir lieben das Seyn oder die Existenz selbst nur insofern wir es als ein Gut betrachten. Sobald wir also auf eine üble Weise seyn sollten, erwählen wir lieber nicht zu seyn. Ich habe mich über diese drey Sätze vielleicht weitläuftiger ausgebreitet, als zu meinem Vorhaben nöthig gewesen wäre. Allein die Bestrebung nach Gott ist auch der Anfang und das Ende aller Rechtschaffenheit des Wandels und der Vervollkommnung der Seele: Und dazu ist wesentlich vonnöthen, die richtigen Begriffe von ihm zu haben, daß er sey, und daß seine gütige Vorsehung, und seine weise und gerechte Regierung alles umfasse: Es gehört unumgänglich dazu, sich allem zu unterwerfen und sich in alles zu schicken, was er thut, als in Fügungen und Anordnungen des vollkommensten Verstandes. Denn obgleich die Seele ein freyes Wesen ist, ihre Bewegungen und Entschliessungen von sich selbst bestimmt, und die Principien des Guten und des Uebels, der Glückseligkeit und Unglückseligkeit, in ihr selber hat; so ist sie doch von Gott zu einem solchen sich selbst bestimmenden Wesen gemacht. So lange sie sich derowegen an ihrem Urheber fest hält, und ihm eingewurzelt bleibt, ist sie sicher und behält

ihre Vollkommenheit, womit sie Gott erschaffen hat. Wann sie sich aber von ihm getrennt, und so viel an ihr ist, von dort entwurzelt hat, verwelkt und färbt sie, und wird häßlich und schwach, bis sie wieder zu ihrem Urheber kehrt, sich mit ihm vereinigt und auf diese Weise ihre Vollkommenheit wieder erlangt. Diese Zurückkehr aber kann unmöglich recht zu Stande kommen, bevor es mit diesen drey Sätzen für den Verstand und für das Herz zur Ueberzeugung und Befolgung, seine völlige Richtigkeit hat. Denn wer wollte sich nach etwas bestreben, was nicht ist? Oder zwar ist, aber uns nicht denkt? Oder ist, und an uns denkt; aber auf unser Uebel und unsern Schaden bedacht ist?

Neun u. dreissigster Abschnitt.

Wenn du dir gern möchtest wahrsagen lassen, so erinnere dich, daß du den Austrag der Sache, worüber du fragen willst, nicht weißt, daß du kömmst als einer, der den Wahrsager darüber fragen will. Von welcher Natur aber die Sache sey, das weißt du schon, da du hingehest, wenn du nämlich ein Philosoph bist. Ist es eine Sache, die nicht in unsrer Gewalt steht, so ist es gewiß, daß sie weder ein Gut noch ein Uebel ist. Gehe derowegen frey von Begierde und Abscheu zum Wahrsager, sonst gehst du mit Angst und Zittern hin. Es muß dir eine ausgemachte Sache seyn, daß es ganz gleichgültig sey, und für dich nichts zu bedeuten habe, welche Begebenheit dir geweissagt werde. Sie sey, was sie wolle, so wird allezeit möglich seyn, sich darinn wol zu betragen, und das wird niemand verwehren. Gehe also guten Muthes zu den Göttern, um ihres Rathes zu pfle-

gen. Aber wenn dir itzt ein Rath ertheilt worden, so bedenke, wen du zu Rath gezogen hast, und wessen Rath du aus der Acht lassen würdest, wenn du nicht folgtest. Laß dir aber, nach des Sokrates Gutachten, nur über solche Dinge wahrsagen, wo bloß von einem künftigen zufälligen Austrage die Frage ist, wo weder durch die Vernunft, noch durch eine andere Kunst, Mittel vergönnt sind, über die Sache Licht zu bekommen. Wenn du dich hiemit für einen Freund oder für das Vaterland in Gefahr begeben sollst, so hast du den Wahrsager nicht zu fragen, ob du dich in die Gefahr begeben sollest. Denn gesetzt, er sagte dir, die Eingeweide des Opfers haben nicht gut ausgesehen; so bedeutet dir das freylich, daß du umkommen, oder einen Arm oder ein Bein verlieren, oder ins Elend wandern werdest. Dessen allem ungeachtet empfiehlt dir die Vernunft, daß du dich für Freund und Vaterland in Gefahr begebest. Höre derowegen den grössern Wahrsager, den Pythius, der dem seinen Tempel verbotten hat, welcher seinen Freund unter den Händen der Mörder gelassen hatte.

Auslegung.

Nachdem er von den Pflichten gegen die Menschen und gegen Gott geredet hat, und nun zu den Pflichten gegen uns selbst fortschreiten wollte, erinnert er sich, daß eine mittlere Gattung ist, eine Pflicht gegen Gott und gegen uns selbst zugleich. Diese kömmt bey der Wahrsagung vor. Er sagt uns hierüber drey Dinge. Erstens, über was für Sachen man den Wahrsager fragen; zweytens, mit welcher Gemüthsverfassung man fragen; und endlich, wie man sich auf den Bescheid des Wahrsagers verhalten

halten solle. Er fängt bey dem zweyten Punkt an, vermuthlich weil er ihn am wichtigsten fand, wie man gesinnet seyn müsse, wenn man zum Wahrsager geht; man müsse nämlich weder Begierde noch Abscheu walten lassen, sonst würde man mit Angst und Zittern hingehen. Denn wenn wir eine Begierde nach etwas hätten, so wurden wir in Furcht stehen, der Wahrsager möchte uns eben dieselbe Sache für unmöglich erklären: Wenn wir hergegen einen Abscheu gegen etwas hätten, würden wir besorgen, er möchte uns gerade dasselbe weissagen. Wie wird sich aber das machen, daß wir keine Begierde und keinen Abscheu mitbringen? Wenn du betrachtest, sagt er, daß es äussere Dinge sind, worüber wir uns wahrsagen lassen. Denn über die Dinge, die in unsrer Gewalt sind, braucht es keines Wahrsagens. Denn wer frägt einen Wahrsager, ob er nach Sachen, die der Natur gemäß sind, Begierde haben, ob er gegen Sachen, die der Natur nicht gemäß sind, einen Abscheu haben soll? Wenn also die Sachen, worüber wir uns wahrsagen lassen, nicht in unsrer Gewalt stehen, ob uns z. Ex. die Schiffahrt, die Heyrath, der Kauf eines Landguts, glücken werde, oder nicht? Und wenn wir nach den Dingen, die nicht in unsrer Gewalt stehen, weder Begierde, noch gegen dieselben Abscheu haben sollen; so ist klar, daß wir weder mit Begierde noch mit Abscheu zum Wahrsager kommen sollen. Denn wir wissen nicht, was der Austrag seyn wird: Wir kommen ja, um uns eben hierüber bey dem Wahrsager zu erkundigen. Aber von welcher Natur derselbe sey, sagt er, das weißt du, wenn du Philosophie hast: Daß er unter die Dinge gehöre, die nicht in unsrer Gewalt sind, daß er weder ein Gut noch ein Uebel

ist, und folglich weder ein Gegenstand unsrer Begierde, noch unsers Abscheus seyn darf. Leute, die hierinn wol erfahren sind, sagen uns auch, daß einer, der den Wahrsager mit Paßion frägt, ausser Stand ist, die Zeichen, in welchen die Antwort liegt, richtig und ohne Verwirrung zu bemerken Auch das wird dir zu einer geruhigen Gemüthsverfassung bey dem Wahrsager verhelfen, wenn du fest glaubst, daß es in deiner Gewalt steht, aus jedem Falle, er sey, wie er wolle, durch ein vernünftiges Verhalten darinn, Nutzen zu ziehen; und je schwerer derselbe seyn möchte, desto grössern Nutzen zu ziehen. Sey derowegen, sagt er, guten Muthes, und komm ohne die geringste Furcht, die Götter rathszufragen. Die Pflicht gegen Gott, die denn zu beobachten, ist diese: Nachdem dir Rath ertheilt worden, so folge demselben in allen Theilen; denn wer Gottes Rath nicht befolget, wessen Rath wird der befolgen? Der Ungehorsam gegen die Orackel und Ausspräche der Wahrsager rührt indeß nirgend anders her, als aus einer besondern Begierde, oder einem besondern Abscheu, die man heget. Wenn wir hiemit ohne Begierde und ohne Abscheu kommen, so setzt uns das in Stand, nicht nur guten Muthes und ohne Angst zu kommen, sondern auch dem Rath der Götter zu gehorsamen.

Er zeigt uns nun auch, über was für Sachen man den Wahrsager zu fragen habe; über solche Sachen nämlich, deren Austrag man eher nicht wissen kann, bis sie an ihrem Ende sind; über Sachen, deren Austrag sich durch kein Nachdenken, durch keine Kunst und Erfahrung in denselben absehen läßt. Denn es wird wol niemand eiu Orakel fragen wollen, ob der Mensch essen, ob er schlafen solle? Denn das sind Sachen, deren ein

lebendiges Geschöpf schlechterdings bedarf. Und eben so wenig, ob man Philosophie studieren, oder der Natur gemäß leben solle? Denn da ist einem jeden vernünftigen Menschen klar, daß das nützliche Sachen sind: Auch nicht was für ein Haus, wenn man eines bauen läßt, herauskommen werde; denn die Kunst hat die Form und Gattung desselben schon vorher entworffen: Auch frägt kein Baur, ob er säen oder pflanzen solle; denn das sind ihm Nothwendigkeiten. Zu welcher Zeit aber, an welchem Orte, was für Saamen er ausstreuen, was er pflanzen soll, darüber mag er wol rathsfragen, wenn er sich des Geschäfts noch nicht gewöhnet, oder sonst noch ein Anfänger ist: So auch, ob man sich auf die See begeben soll, besonders zu einer Jahrszeit, die nicht ganz sicher ist. Aber man muß doch den Wahrsager nicht fragen, ob man ins Gericht, ob man auf das Land gehen solle? Denn obwol dieß zuweilen unglücklich abläuft, so geht es doch insgemein nach Wunsch. Wo wir aber nur wissen, daß etwas insgemein erfolge, da finden wir schon Grund genug, den Wahrsager nicht zu fragen. So auch, obgleich man aus gewissen Gründen oder Kunstregeln eine deutliche Einsicht von einem vorhabenden Geschäft haben möchte, so wird doch der Austrag nicht allemal gewiß und nothwendig seyn. Denn weder die Natur, noch die Kunst, noch der Vorsatz haben in äussern Dingen allezeit einen nothwendigen Erfolg. Allein, wenn uns nur bekannt ist, was hierinn insgemein erfolge, so ist dieses schon genug, uns den Wahrsager oder das Orackel entbehrlich zu machen. Denn über alle Sachen zum Wahrsager laufen wollen, das würde uns furchtsam und unthätig machen, und uns in eine Gewohnheit bringen, Kleinigkeiten für wich-

tige Sachen anzusehen. Das aber ist einer Untersuchung werth, ob man den Wahrsager oder das Orakel über gar keines der Dinge, die in unserer Gewalt sind, fragen solle, was z. Ex. von der Seele zu halten sey, ob sie sterblich sey? Ob man bey einem gewissen Lehrer Unterricht nehmen soll? Denn es scheint wirklich, als hätten viele von den Alten über die Natur der Dinge gefraget: Ob wol wir behaupten, daß es von uns abhange, und in unsrer Gewalt stehe, uns von einer Sache einen solchen oder andern Begriff zu machen. Wird man denn nicht die Sachen, die durch vernünftigen Beweis erkennbar sind, durch Beweis lernen müssen? Denn unsere Erkenntniß wird dadurch wissenschaftlich werden, wenn der Beweis aus dem Grund der Sache hergeleitet wird. Wenn wir es hergegen von Gott vernehmen, daß die Seele z. Ex. unsterblich ist, so macht dieses wol, daß wir die Sache billiger maassen steif glauben, aber nicht, daß wir sie wissen. * Wenn aber einer von Gott gewürdiget wird, auch die Ursachen der Dinge zu ergründen, und ein wissenschaftlich Gelehrter zu werden; so ist dieses eine andere Gattung der Güte, die mit der Gaabe der Wahrsagung nichts gemein hat. Denn diese scheint sich einzig auf das Vorherverkündigen solcher Austräge oder Erfolge der Handlungen einzuschränken, die dem menschlichen Verstande verborgen sind. Es haben daher wol einige Gott um die Natur der Dinge gefragt, aber deren sind nur wenige gewesen, und keine von den grösseren Philosophen, ** sondern solche, die sich gewöhnt haben, nur eine Gewißheit des Glaubens, nicht eine wissenschaftliche Gewißheit zu haben: Und es hat alle Wahrscheinlichkeit, Gott wolle, daß die Seele, als ein Wesen, das seine Bewe-

gung von sich selbst hat, auch die Wahrheit durch sich selbst einsehe. Auch Epictet und Sokrates scheinen allerdings dawider zu seyn, daß man die Götter über Dinge frage, welche die Seele von sich selbst erkennen kann. * Epictet billigt es nicht, daß einer frage, ob er sich für seinen Freund oder für sein Vaterland in Gefahr begeben solle? Denn die gesunde Vernunft gebeut ihm schon, daß er die Gefahr übernehme. Wenn ihm gleich geweissaget wird, daß er dabey in grosse Schwierigkeiten gerathen werde, so muß er ihnen doch in Gefahren beyspringen. Was braucht es also, über solche Sachen zu fragen, worinn es klar ist, was man zu thun habe? Es ist auch bekannt, daß der Gott einmal die, so ihn gefragt haben, ob sie den, der vor seinem Altar um Schutz flehete, ausliefern sollten, ernstlich bescholten hat. Denn wo uns die gesunde Vernunft sagt, daß etwas pflichtmäßig sey, so muß man dasselbe thun, ohne weiter zu fragen; wenn es gleich mit Ungemach für unsern Leib oder die äussern Dinge sollte begleitet seyn. Denn wir müssen unser Gut, das Gut unsrer Seele, höher schätzen, als die Güter unsers Leibes und äussere Dinge, wenn gleich auch diese eine Beziehung auf uns hätten.

Nachdem er nun bewiesen, daß man über dergleichen Sachen den Wahrsager nicht zu fragen brauche, und zwar aus dem Grunde, weil man, das Opfer falle aus, wie es wolle, schlechterdings die Gefahr mit Vaterland und Freunden theilen muß; so bekräftiget er dieses noch mit dem Beyspiel, daß der Gott einen Mann, der seinen Freund ohne Hülfe Mördern überlassen hatte, aus dem Tempel herausgetrieben hat. Es reiseten einst zwey nach Delphi, und fielen unter Mörder. Da der

eine umgebracht worden, kam der andere, der die Flucht genommen, und nicht die geringste Gegenwehr für seinen Freund gethan hatte, zum Orackel; aber der Gott trieb ihn heraus mit diesen Worten:

Feiger, du flohst und wehrtest dich nicht gegen
Mörder des Freundes.
Unrein stehest du da: Hinweg aus dem glänzen-
den Tempel.

Es ist ganz wahrscheinlich, daß er seinem Freunde das Leben nicht errettet hätte, wenn er es auch gern hätte thun wollen: Er hätte aber dennoch sich für ihn sollen in Gefahr begeben und sogar mit ihm sterben, wenn es je bey der zu leistenden Hülfe nicht anders hätte seyn können; weil er es hiemit an diesem Entschluß hat fehlen lassen, weil er aus allzugrosser Zärtlichkeit für sein eigen Leben seinen Freund den Mördern überlassen hat, darum erklärt ihn der Gott für unrein. So wie er hergegen den Entschluß eines andern, ungeachtet die Sache fehlgeschlagen, angenehm gehalten hat. Denn als abermal zwey andere unter Mörder fielen, und die Mörder sich des einen bemächtiget hatten, schoß der andere seinen Pfeil nach dem Mörder, verfehlte ihn aber, und traf den Freund. Er kam hierauf zum Orackel, und erkühnte sich nicht in den Tempel hineinzugehen, weil er sich durch Ermordung seines Freundes verunreiniget glaubte. Der Gott aber rief ihm in folgenden Worten zu:

Schützend tödetest du deinen Freund; dich
beflecket
Des Erschlagnen Blut nicht; du bist reiner, als
du vorher warst.

Wenn er hiemit durch die Ermordung des Freundes nicht nur nicht verunreiniget worden, sondern noch reiner gewesen, als er vorher war, wegen des guten Vorsatzes; so ist klar, daß die Rechtschaffenheit und die Sünde der Menschen nicht an der That, sondern an Vorsatz und Absicht liege.

Es ist noch anzumerken, daß alles, was bisher von der Stelle an, wo ich es erinnert habe, gesagt worden, auf den **mittlern Stand** passet, da der Mensch etwas in der Tugend zugenommen hat, und der Philosophie mit anhaltendem Fleisse obliegt: Denn das haben die eingeschalteten Worte: **Wenn du nämlich ein Philosoph bist**, sowol hier, als im Verfolge öfters zu bedeuten.

Vierzigster Abschnitt.

Bestimme dir nun einmal einen Charackter, und mache dir einen Plan, den behaupte und befolge denn durchaus, beydes in deinem Privat- und öffentlichen Leben.

Ein u. vierzigster Abschnitt.

Schweige die meiste Zeit, oder rede nur, was nothwendig ist, und mit wenig Worten. Wir wollen uns nur selten, wo es etwa die Umstände erfordern, in einen Discurs über etwas einlassen; aber über keine alltäglichen Dinge, nicht über Fechter, über Pferderennen, über Kämpfer, über Speisen und Getränke; worüber an allen Ecken genug geschwatzet wird: Am allerwenigsten wollen wir von den Leuten reden, Lob und Tadel und Vergleichungen sollen gar nicht unsere Sache seyn!

Zwey u. vierzigster Abschnitt.

Führe, wenn du je kannst, solche Reden, wodurch das Gespräch der Gesellschaft auf anständige Dinge gelenket werde. Befindest du dich aber unter lauter Fremden, so rede gar nichts.

Auslegung.

Nachdem er einen, der in der Tugend etwas zugenommen hat, und nunmehr philosophisch lebt, die Pflichten gegen Gott und gegen uns selbst, gelehret; so sagt er: Nun mußt du dir einmal den moralischen Charackter vorschreiben und bestimmen, der sich für diesen Stand schickt, und deine ganze Aufführung in allen Theilen nach demselben bilden. Dieses führt er nun selbst aus, stellt den ganzen Lebenscharackter dar, und vermahnet, denselben sowol im Privat- als öffentlichen Leben zu bewahren. Damit will er, meines Bedünkens, sagen, man müsse sich selbst, so viel möglich, allezeit gleich bleiben, eine einförmige Lebensart durchaus beybehalten, und sich nicht von stets wechselnden äussern Zufällen, wie ein Meerstrudel herumtreiben lassen. So soll auch Sokrates sich allezeit in dergleichen Gemüthsverfassung gezeigt, und niemalen weder durch angenehme noch widrige Dinge haben entwegen lassen, weil er seine festgesetzte Lebensregel hatte, die er einzig und stets befolgte: Und ohne Zweifel ist es eben ein solcher einförmiger Charackter, den man sich zum Gesetz und zur Regel machen muß. Er giebt es mit wenig Worten zu verstehen, da er sagt, man müsse denselben sowol im Privat- als öffentlichen Leben, behalten.

Unter den Dingen nun, die zu diesem Charackter gehören, soll dieses, sagt er, das erste und vornehmste

seyn, daß man die meiste Zeit schweige: Denn bey den philosophischen Unterweisungen hat man sich einzig dahin zu befleissen, daß die Seele in sich selbst eingekehrt, und von den äussern Dingen, von den sinnlichen Trieben und vom Körper abgezogen sey, so daß sie allezeit auf eine einförmige Art ihr selbst lebe. Hiezu aber trägt das Stillеschweigen ein grosses bey. Darum haben auch die Pythagoräer das fünfjährige Schweigen, als den ersprießlichsten Anfang eines Lebens nach ihrer Morale vorgeschrieben. Denn wie die Seele, so oft sie sich für die Sinnen beschäftiget, von diesen auf äussere Gegenstände gelenkt wird; (wovon ein klarer Beweis ist, daß man die Augen zuschließt, wenn man sich sammeln, und die Aufmerksamkeit anstrengen will;) also zerstreut das Reden die Seele noch vielmehr auser sich hinaus, wenn sie nicht für die Sinnen beschäftigt ist, sondern für sich selbst wirkt: Da ist das Schweigen das Mittel wider diese Zerstreuung. Er schreibt aber nicht ein stetes Schweigen vor: Denn er beruft seine Schüler nicht zu jener entzückten göttermäßigen Lebensform des Pythagoras; sondern zu einer bürgerlichen und Menschen angemessenern. Man soll also, sagt er, entweder schweigen, oder nur, was nöthig ist, reden, und das mit wenig Worten; zur Antwort, wenn man uns frägt. Er hat auch die Art der Dinge, wovon man reden soll, kurz bestimmt; es sollen nöthige Dinge seyn, die entweder zur Beförderung eines tugendhaften Lebens, oder zu den Bedürfnissen des Körpers nothwendig sind. Denn, da dieser Dinge sogar viel nicht sind, da sie sich mehr auf die Ausübung unsrer Pflichten beziehen, da sie nicht eitel und unbestimmt sind, so verunruhigen sie auch die Phantasie nicht, und zerstreuen sie nicht in das unbestimmte.

Er hat aber auch die Art erklärt, wie man reden soll, nämlich mit wenig Worten. Denn wie es ein weitläufiges Geschwätz giebt, wenn man über die Sachen, wovon Gespräche ist, nur phantasirt, und nicht auf ihr Wesen losgeht, so wird im Gegentheil das Reden sich auf die wesentlichsten Punkten der Sachen einschränken, wenn der Verstand geradezu in die Sachen hineingeht, und den Inbegriff des Wesens beschaut, wodurch jedes Ding ist, was es ist. Wenn aber etwa Anlaß länger zu reden vorfällt (das will er sagen mit den Worten: Wann wir uns über etwas in einen Discurs einlassen, nicht bloß fragen, oder antworten, sondern von uns selbst im Zusammenhang fortreden;) obwol sich die Art des Redens alsdenn nothwendig ändert, aufhört kurz zu seyn, und ins weitläufige fällt; so soll der Discurs doch bey der gleichen Art der Sachen, die vorhin bestimmt worden, bleiben, und nur nöthige Dinge abhandeln; entweder die Tugend empfehlen, oder Unterricht, oder Rath oder Trost geben; oder die wahre Beschaffenheit der Dinge untersuchen; oder die Macht und Vorsehung Gottes preisen; oder ihn zum Beystand zu einem rechtschaffnen Leben, anrufen. Niemalen hergegen sollen alltägliche gemeine Dinge, wovon gemeine Leute zu reden pflegen, die Materie unsers Discurses seyn; nicht Fechter, nicht Pferderennen und dgl. nicht Speisen und Getränke, was auf der Tafel dessen oder dessen Mode sey. Denn wenn man von dergleichen Sachen Discursen führt, so macht das, daß sich die Phantasie daran heftet, daß etwa unvermerkt ein Hang nach denselben erzeugt wird, und unser Gemüth einen schädlichen Eindruck davon bekommt. Am allerwenigsten aber, sagt er, laßt uns von den Leuten reden, Lob und

Tadel, und Vergleichungen, der sey besser oder schlechter als der, in dem oder diesem Stücke, das soll gar nicht unsre Sache seyn. Denn es ist klar, daß auch diese Gattung Discurse von der Wirkung ist, daß sich die Seele über äussere Dinge anstrengt, sich selbst beyseitsetzt, sich mit fremden Dingen abgiebt, und vergebene Arbeit hat. Warum sagt er aber, man soll am allerwenigsten von den Leuten reden, am allerwenigsten sich in Lob, Tadel und Vergleichungen anderer einlassen? Was haben denn diese Reden schlimmers als jene? Vielleicht aus dem Grunde, weil der, an welchen hier die Rede gerichtet ist, wenn er je in den Anfängen des philosophischen Lebens ist, alle Liebhaberey der Fechter, Kämpfer und dgl. schon abgelegt hat, aber lieber von den Leuten reden möchte. Er zieht ihn derowegen am meisten von dem zurücke, wozu noch ein Hang bey ihm ist, und sagt: Rede davon am allerwenigsten. Oder aus dem Grunde, weil durch diese Reden die gleichen Affecte, wie durch jene, rege gemacht werden. Man rede von diesen oder von jenen Sachen, so nehmen unter dem Discurs die Leidenschaften Parthie für oder wider dieselben. Diejenigen Reden aber, worin man Urtheile über andere Leute fällt, begleitet eine besondere Leidenschaft, nämlich Verachtung und Hochmuth. Denn wer andrer Leute Wandel beurtheilt, setzt sich über sie hinauf, da er ein Urtheil über sie fällt; der Fehler ist auch viel wichtiger und sträflicher, wenn man über der Menschen Moralität ein falsches Urtheil fällt, als wenn man sich in seinem Urtheil über Zeitvertriebe irrt. Er vermahnt aber, man solle sich enthalten nicht nur von solchen Dingen zu reden, sondern auch solche Reden anzuhören. Denn auch durch das

Ohr werden sinnliche Vorstellungen und sinnliche Begierden bey zuhörenden rege gemacht. Zu dem werden die, so solche Reden führen, wo sie nicht durch die Gegenwart eines Manns von höherm Ansehen in Schranken behalten werden, leicht unverschämter, und nähren bey sich eine unverschämte Freyheit der Zunge, die sich gar nicht mehr Einhalt thun läßt. Darum sagt er, führe, wenn du je kannst, solche Reden, wodurch das Gespräche der Gesellschaft auf ernsthaftere Dinge gelenkt wird. Findst du dich aber ganz allein unter Leuten, die in einer andern, in einer verdorbenen Lebensart erzogen und derselben gewöhnt sind, welche er Fremdlinge nennt, so rede gar nichts. Durch dieses Stillschwiegen reinigest du dich zu der Einkehr in dich selbst.

Drey u. vierzigster Abschnitt.

Erlaube dir nicht viel zu lachen, nicht über viel Sachen, und auch nicht heftig.

Auslegung.

Nachdem er denen, die philosophisch leben wollen, das allgemeine Gebot gegeben hat, sie sollen die Einförmigkeit des Characters bewahren, wozu das Stilleschweigen viel beyträgt; so baut er hier einer der geringsten Abweichungen davon vor, der ausgelassenen Freude, die sich durch Lachen äussert, und damit zugleich der entgegengesetzten Ausschweiffung, der Traurigkeit, oder dem finstern Wesen. Denn das Lachen ist eine überfliessende Seelenfreude, die den Athem schwillt, und einen Schall hervorbringt, der dem Thon strudelnder Wellen ähnlich ist: Es zerstört also die gesetzte und sanfte Fassung der Seele und des Körpers, so wie auch auf

der andern Seite das Wäinen und Heulen die Einförmigkeit und Symmetrie des Characters verderbt. Darum soll man sich vor dem Lachen, besonders vor öfterm Lachen hüten, und wenn etwa muß gelacht seyn, damit wir uns nicht, wenn wir gar nie lacheten, ein allzurauhes Wesen angewöhnen, und unsrer Gesellschaft als überflüßige und von den Gratzien ganz verlassene Leute vorkommen; so begegnet es doch nicht gar oft, und es sind wenig Dinge lachenswerth; wer hiemit über viele Dinge lachet, der zeigt, daß er allzuleicht in Lustigkeit aufschwillt. Das laß dir nun nicht oft begegnen, und dein Lachen müsse nie lange währen. Darum sagt er: Erlaube dir nicht viel zu lachen: Es muß aber auch kein übermäßiges und erschütterndes Lachen seyn Das wollen die Worte sagen: Erlaube dir nicht heftig zu lachen. Laß es nur ein Lächeln seyn, das die Lippen nur ein klein wenig verziehet.

Vier u. vierzigster Abschnitt.

Weigere dich des Eides, wenn es seyn kann, gänzlich; wo nicht, doch so oft, als es sich thun läßt.

Auslegung.

Nachdem er in diesem Entwurf der Pflichten gegen uns selbst, dem, was die Einförmigkeit des moralischen Characters am meisten und stärksten zerstören möchte, Einhalt gethan; so fängt er an, von der Ehrfurcht gegen Gott zu handeln. Denn der Eyd beruft sich auf Gott, als Zeugen, und nimmt ihn zum Mittler und Bürgen dessen, was man sagt: Wer aber Gott in menschliche, das heißt, in kleine und schlechte, Händel zieht, der verräth eine Geringachtung Gottes. Dero-

wegen muß man sich des Eides, wenn es seyn kann, gänzlich weigern und sich eher zu aller Beschwerde und allem möglichen Verlust, als zum Eidschwur, entschliessen. Wenn es aber etwa nothwendig seyn muß, daß du vermittelst eines Eides entweder einen Freund aus einer Gefahr errettest, oder um der Eltern oder des Vaterlandes willen etwas eidlich zusagst; denn wird es Tugend seyn, eher alles auszustehen, als sein Wort nicht zu halten, wo man Gott zum Gewährmann gestellt hat.

Fünf u. vierzigster Abschnitt.

Entäussere dich aller Mahlzeiten ausser dem Hause, und mit Idioten. Wenn es aber etwa die Zeit mit sich bringt, an eine Mahlzeit zu gehen; so habe desto schärfer Acht, auf dich selbst, daß du in keine Idiotensitten entfallest. Denn wisse, daß man von einem befleckten Kameraden, mit dem man sich gemein macht, nicht anders, als befleckt wegkommen kann, man mag für sich so rein gewesen seyn, als man will.

Auslegung.

Nach der Warnung vor der Leichtsinnigkeit gegen Gott, thut er nun dem Gelust, der von mehr als einer Art ist, Innhalt, und bestimmt ihm sein Maaß und seine Schranken. Er fängt bey dem Gelust nach den nothwendigsten Dingen, nach Speise und Trank, an, durchgeht denn die andern, die des Körpers Pflege betreffen, und kömmt zuletzt auf den Beyschlaf. Bey den Mahlzeiten weiser Männer sind Speise und Trank und die Nedlichkeiten der Tafel nur Nebensachen: Vernünftige Unterredungen und gesellschaftliche Abhandlungen sind

es, worauf es eigentlich dabey abgesehen ist, wie sich aus den von Plato und Xenophon und Plutarch und andern Philosophen beschriebenen Gastmahlen zeigt. Die Mahlzeiten des Pöbels hergegen, wo man lediglich das Schwelgen und die körperliche Wollust zum Zweck hat, gleichen mehr einer Weide, wo sich Vieh füttert: Und man sagt mit Recht, ein Tisch, an welchem keine vernünftigen Gespräche gehört werden, ist nicht besser, als eine Krippe. Ein Mann, der gute Sitten liebt, muß derowegen nicht ausser seinem Hause speisen und besonders die Mahlzeiten der Idioten ausschlagen. Wenn es aber etwa die Zeit mit sich bringt, wenn es etwa ein Fest erfodert, oder dein Vater dich nöthigt, daß du an eine Mahlzeit gehest; oder, wenn du aus Gefälligkeit, oder aus einer andern wichtigen Ursache gehest; so habe desto schärfer Acht, sagt er, auf dich selbst; das heißt: Deine Aufmerksamkeit soll wachen, und der Seele hüten, daß sie bey ihr selbst bleibe, sich selbst nicht beyseitsetze, sich keinen unwürdigen Neigungen überlasse, und in den Idiotenstand entfalle, wo sie sich mit den Idioten durch pöbelhafte Begierden beflecken würde; denn wer sich den Befleckten ergiebt, und ihren Begierden gefällig ist (denn das heißt, sich mit ihnen gemein machen;) der befleckt sich dadurch, obwol er vorher rein war, und reine Neigungen hatte; denn Befleckung ist nichts anders, als Vermischung des reinen mit unreinem.

Sechs u. vierzigster Abschnitt.

Brauche die Dinge, die für den Leib sind, Speise, Trank, Kleider, Wohnung, Gesind, blos zur Nothdurft. Was man aus Eitelkeit und Ueppigkeit hat, das sey von dir gänzlich verbannet.

Auslegung.

Was man um des Leibes willen haben muß, muß man nothwendig zuerst anschaffen, und dann brauchen. Epictet redet itzt vom Gebrauch dieser Sachen: Von Anschaffung derselben wird er nachwärts handeln. Es wäre ohne Zweifel gut, wenn der Mensch, da er eine vernünftige Seele ist, nichts dergleichen bedürfte. Weil er aber den sterblichen Leib, als sein Werkzeug braucht, so ist es schon genug, wenn er demselben das nothwendige giebt; auf das überflüßige soll er nicht verfallen. Wie ein Zimmermann, der sich mit einer guten Axt versehen will, sich begnügt, wenn sie die gehörige Grösse und Figur hat, und scharf geschliffen ist, und nicht begehrt, daß sie verguldet oder mit Steinen besetzet sey: Dieses würde ihn nur in verderbliche Unkosten bringen; er würde für das Werkzeug wider die Regeln des Handwerks sorgfältig seyn, und es zum Handwerk unbrauchbar machen: So müssen auch wir in Ansehung unsers Werkzeugs gesinnet seyn, und ihm nur das geben, was vonnöthen ist. Unter allem, was dem menschlichen Leib Nahrung geben kann, müssen wir allezeit die gemeinsten, wolfeilsten und die natürlichern Speisen und Getränke erwählen. Denn es findet sich, daß diese allezeit reiner und einfacher und gesünder sind. Ernährt muß das Thier seyn, aber nicht nothwendig durch solche und solche mannigfaltige Lebensmittel. Die Natur hat uns keine Theorionen oder Paramonen, und überall die lose Kochkunst nicht, nothwendig gemacht; sondern nur Nahrung, die den Abgang ersetze. Daß dieß wahr sey, siehet man an denen, die durch Mangel genöthiget sind, bey den natürlichsten Lebensmitteln zu bleiben: Denn

diese sind weit gesünder, als die, so köstlich leben. Die Bauren, die Knechte, die Armen sind wirklich gesünder, als die Städter, die Herren und die Reichen. Denn die überflüßigen und gekünstelten Gerichte beschweren die Natur, sind betrüglich und ausländisch, und gewissermaassen Gifte: Sie erzeugen Winde und Flüsse, die den Tod befördern, Man soll derowegen nach dem natürlichen Bedürfnis des Werkzeuges das Maaß dessen bestimmen, was man ihm giebt, so wol in Ansehung der Quantität als Qualität; damit wir nicht mit Anschaffung des zu übermäßigem Aufwande nöthigen Geldes geplagt seyen, und durch eine Besorgung des Werkzeugs, die die Vernunft nicht vorschreibt, dasselbe wirklich unbrauchbarer machen: Glücklich, wer von Jugend auf vernünftig erzogen und gewöhnt worden Denn so wird die natürliche, einfache und eingeschränkte Lebensordnung dem Leibe erträglich, nützlich und angenehm seyn.

Auch in Ansehung der Kleider wird dieses Verhalten gut seyn. Man sagt, Socrates habe Sommer und Winter das gleiche Kleid getragen. Für die also, die in Vergleichung mit Socrates zärtlich leben wollen, wird es genug seyn, daß sie sich nach den Jahreszeiten kleiden, und sich in der schwülen Hitze der Leinwat von ihrem Felde, und in der herbsten Kälte der Wolle ihrer Hausthiere bedienen. Die Flüsse Westindiens durchstichen, und ihre Thiere ausbalgen, und der orientalischen Seidenwürmer nicht entbehren können, und ihre Gespunst gegen unsre dauerhafteste Waar, gegen Gold und Silber, eintauschen, das ist wol grosse Ueppigkeit und Unvernunft.

Auf gleiche Weise haben wir uns in Ansehung der

Häuser zu verhalten. Dem Krates genügte ein Faß zur Behausung, wiewol er eine Frau hatte, die schöne Hipparchia. Wir mögen wol ein Haus haben, aber es soll ein Haus seyn, das sowol in Ansehung seiner Grösse, als seiner Auszierung zu unserm Gebrauch hinreichend ist, das ein eigenes Zimmer für die Männer, und ein eigenes für die Weiber habe. Vielleicht aber ist auch dieses entbehrlich. Es darf eben kein Zimmer haben mit einer Tafel für dreißig Personen, die Wände und Boden müssen eben nicht von Marmor eingelegt, oder von bunter musaischer Arbeit seyn; es bedarf nicht für jeden Monat des Jahres besondere Gemächer.* Denn einerseits erfodert die Nothwendigkeit nichts dergleichen, anderseits ist man unglücklich, wenn man sich an solche Wohnungen so gewöhnt hat, daß man es in allen andern nicht mehr ausstehen kann, zu geschweigen, daß einer, der in solche Pracht vernarret ist, nothwendig seine Glückseligkeit darin setzt, und seiner selbst ganz vergißt; und daß er, wenn er sie missen muß, welches sich durch viele unvermeidliche Zufälle begeben kann, nothwendig alsdann wäinen und weheklagen, und sich für sehr unglückselig halten muß, wiewol wir ihn damals für weit unglückseliger hielten, da er mitten in dieser Ueppigkeit lebte.

Das gleiche ist in Ansehung der Zahl der Bedienten zu beobachten. Auch da soll man auf die Nothwendigkeit und auf das Vermögen sehen; daß sie ihre genugsame Nahrung haben; daß sie fleißig, aber auch nicht allzustreng, arbeiten. Denn man überlegt es nicht, daß die Menge der Bedienten, die Vortrab und Gefolge ausmachen, wenn der Herr ausgeht, und deren ganzes Amt hierinn besteht, verdrießliche Aufseher ihres

Herren sind, so daß er weder für sich selbst irgendwohin gehen, noch absonderlich und in geheim jemand sprechen, noch irgend was, das ihm beliebte, ohne seiner Bedienten Wissen thun kann. Sie sind aber auch andern Leuten beschwerlich, indem sie bald auf dem Markt etwas stehlen oder rauben, oder (auf die Hülfe ihrer Kameraden kühn) Schimpf- und Schläghändel anfangen. Durch diese verführt und durch den Müßiggang ganz verdorben sind die meisten Feinde und Wiedersächer ihrer Herren, welche, um diese Schlingel in ihrer Ueppigkeit, in ihrem Putz und Schwelgerey zu unterhalten, sich in der Nothwendigkeit befinden, so viel Mühe und Arbeit zu haben, so viel Nächte durchzuwachen, so viel Leuten zu schmeicheln und ihre Diener zu seyn, und was noch das allerschlimmste ist, des natürlichen, einem Menschen geziemenden, Lebens zu verfehlen. Aber ein Leben, das sich von Epictets Regeln so weit entfernt, mag auch seine verdiente Strafe erfahren. Ein Mann, der nunmehr philosophisch lebt, wird nicht mehr Hausgesind haben, als seinem ordentlichen Bedürfnis angemessen ist. Dieses aber ist klein, weil er einerseits gemein lebt, anderseits die meisten Dinge selbst thut; * so daß er keinen Knecht braucht, als wenn er entweder krank ist, oder ein Geschäft hat, das einen Gehülfen erfodert; oder damit er sich etwa zu edlern Sachen Musse schaffe. So hat Epictet, dieser unvergleichliche Mann, lange Zeit ganz allein gelebt, und erst spät ein Weib ins Haus genommen, damit das Kind eine Wärterin habe, welches er aufnahm und erzog, da es einer seiner Freunde aus Armuth hatte weglegen wollen.

Nachdem er die Sachen, welche die Nothwendigkeit

erfordert, besonders hergenennet hat, setzt er überhaupt noch hinzu, man soll in allen Stücken das Ueberflüßige unterlassen: Und allen diesen Ueberfluß bringt er in zwo Klassen, Ueppigkeit und Eitelkeit. Denn diese zwo Paßionen sind die ganze Ursache, warum man in allen oben angeführten Dingen das Bedürfnis überschreitet. Die göttlichen Männer haben sich auch wirklich so sehr darauf beflieſſen, alles überflüßige wegzuschaffen, daß Diogenes, der sonst allezeit einen hölzernen Becher zum Wasser schöpfen bey sich hatte, nachdem er einmal einen an einem Bach mit beyden Händen Wasser schöpfen und trinken gesehen, alsofort seinen Becher in den Bach geworfen und gesagt hat, den brauche er nicht mehr, wenn ihm die Hände schon diesen Dienst thun.

Sieben u. vierzigster Abschnitt.

Ehe du dich verehlichet hast, enthalte dich des Beyschlafs, so viel du kannst. Willst du ihn aber genieſſen, so geschehe es auf eine gesetzmäßige Weise. Enthalst du dich, so sey gleichwol denen nicht mit deinem Tadel beschwerlich, die sich diese Lust erlauben, und vermelde es eben nicht allenthalben, daß du dich des Dings entmüßigest.

Auslegung.

Die Enthaltung von aller körperlichen Wollust stärkt einerseits die vernünftige Seele, und macht, daß sie sich auf Erfahrung traut, der sinnlichen Triebe Meister zu seyn; anderseits bringt sie die thierischen Begierden auf zweyerley Weise in die Ordnung; sie läßt dieselben in Unthätigkeit verwelken, und gewöhnt sie von der Vernunft überwunden zu werden. Die Enthaltung aber

von der Wollust der fleischlichen Vermischung ist der Seele so viel nützlicher und schätzbarer, als diese Wollust alle andere Lüste übertrift. Daß aber nicht nur die Vernunft durch gute Lehre und weise Gesetze unterrichtet und gebildet werde, sondern auch die Heftigkeit der blinden Triebe nicht bloß durch Gewalt im Zaum zu halten sey, sondern sich auch gutwillig in Ordnung bringen lasse; zeigt sich daraus, daß auch der so natürliche und starke Appetit nach Speise und Trank und nach fleischlicher Vermischung, wenn man ihn wol gewöhnt, ohne Zwang ruhig ist. Denn denen, so sich der Fasten gewöhnt haben, macht der Appetit keine Ungelegenheit: Das Gegentheil, wenn sie über ihre Fasten-Gewohnheit hinausessen, haben sie wirklich Beschwerde davon. Bey den Kämpfern, obwol sie von starken Musceln und schwellenden Adern sind, hält sich dennoch der Zeugungstrieb ruhig, weil sie sich so gewöhnt haben, damit sie in den olympischen Spielen die Krone von Oelzweigen davontragen.* Da ferner Gewohnheit und Gesetze die Vermischung unter Brüder und Schwester verbeut; so sehen wir, wie da die Begierden nicht anders, als wenn sie von der Natur selbst in der Ordnung gehalten würden, ganz ohne Regung sind, ausgenommen bey solchen, welche die Rache der Götter in Raserey treibt.**

Vor der Verehlichung aber sich des Beyschlafes enthalten, hat nicht nur seinen anderweitigen Nutzen, sondern ist auch recht; damit das Weib bey dem Mann die unbefleckte Keuschheit eben sowol antreffe, als er sie bey ihm zu finden wünscht. Wenn du dich aber, sagt er, vor der Verehlichung dieser Lust nicht enthalten magst, so mußt du sie wenigstens auf eine gesetzmäßige Weise, oder nur so weit geniessen, als es die Gesetze erlauben.***

Denn was wider das Gesetz ist, das ist allemal auch gottlos: Denn das Gesetz hat nicht vergebens Einschränkungen gemacht Wer sich nicht innert diesen Schranken hält, verräth eine wilde Unmäßigkeit, und gewöhnt überdas sich selbst, und die, so es ihm nachmachen, auch die andern Gesetze zu verachten. Wenn du dich aber, fährt er fort, dieser Lust enthältst, so sey darum denen, die sich dieselbe erlauben, nicht mit deinem Tadel beschwerlich, und vermelde es eben nicht aller Orten, daß du dich des Dings entmüßigest: Denn dergleichen Verweise und Vorwürfe bringen nur Erbitterung; und man ist ja gemeiniglich so ungeneigt auch selbst von Lehrern Verweise und Bestraffungen anzunehmen. Die Ursache, warum man das so ungern hat, ist, glaube ich, dieses: Wir glauben, unsere Fehler seyen verborgen, so lange sie nicht getadelt werden, und es ist uns dann auch, als wenn wir sie nicht begangen hätten. Diese Denkensart aber rührt daher, daß wir bey Beurtheilung unser selbst, nur auf die Urtheile andrer, nicht auf uns selbst, und auf die Götter, das will sagen, nicht auf die Wahrheit achten.

Wenn aber der, so uns tadelt, nicht nur unsern Fehler aufdeckt, sondern sich zugleich rühmt von demselben frey zu seyn, und seinen Sieg über uns, wie auf dem Kampfplatz, ausruft; dann ist es uns noch empfindlicher, daß man uns in Vergleichung mit ihm, für kleiner hält, und das Lob, das der Tadler ihm selbst beymißt, macht uns seinen Tadel vollends unerträglich. Es ist gar zu empfindlich, daß unser Gegner zugleich unser Richter wird. Wer aber so tadelt, daß er seinen Vorzug über den getadelten anführt, schadet dadurch sich selbst; denn da bemüht sich seine Seele um äussere

Dinge. Es hilft ihm nicht dazu, sich der Fehler zu enthalten, oder durch das Tadeln seine Tugend zu befördern; sondern es ist ihm lediglich darum zu thun, daß er durch sein Tadeln ihm selbst ein grosses Ansehen bey andern mache. Wer auf diese Weise tadelt, der macht zwar seinen Tadel empfindlicher, giebt aber zugleich dem getadelten eine Entschuldigung seines Fehlers an die Hand. Denn es ist ihm auf die Zunge gegeben, zu sagen: Ich bin ja kein Philosoph; und damit wird er sich schon für entschuldiget achten.

Acht u. vierzigster Abschnitt.

Wird dir hinterbracht, es habe jemand Böses von dir gesagt, so vertheidige dich nicht wider das, so gesagt worden; sondern gieb zur Antwort: Der Mann wußte das andere böse, was ich noch mehr an mir habe, nicht; sonst hätte er nicht bloß das gesagt.

Auslegung.

Dieses soll uns lehren, wie wir uns vor dem Zorne verwahren können. Denn über dergleichen Berichte geräth man leicht in Zorn, und glaubt sich durch die Sorge für seine Ehre und Reputation dazu berechtiget, welches eben das ist, was den Zorn meistens in Bewegung bringt: Aber warum giebt Epictet die Regel, man soll sich nicht vertheidigen? Warum sollen wir uns noch andrer Laster mehr schuldig geben? Möchte das nicht eine übertriebene Sanftmuth und Mäßigung scheinen? Laßt uns sehen, ob nicht auch dieses zum Zweck, den sich unser Philosoph vorgesetzt hat, vortreflich diene, da er die Seele von den äussern Dingen zurückziehen, und auf sich selbst aufmerksam machen will, damit sie

ihr selbst, und nicht den äussern Dingen lebe. Wer sich selbst vertheidiget, wem sein eigen Gewissen und das Urtheil des allwissenden Gottes nicht genüget, dem ist unstreitig um der Menschen Beyfall gar sehr zu thun. Daher kömmts, daß er schon zufrieden ist, als wäre er unschuldig, wenn er die Leute, wiewol fälschlich, hat bereden können, er sey unschuldig, und sich begnüget, daß er denen, die er zu seinen Richtern angenommen, etwas hat weiß machen können. Bekümmert er sich hergegen nicht um äussere Dinge, und wird er sein eigener unbestochener Richter, so wird der Fehler durch das eigene Zeugnis dessen, der ihn begangen hat, völlig erwiesen. Klagt einer nun gar sich selbst an, daß er noch wol andere Laster habe, so schneidet er der Ehrsucht recht die Wurzeln ab: Denn sie ist eine starke Paßion, ihre Wurzeln stecken tief in der Seele, und sie hat solche Wendungen, die immer wieder auf sie selbst zurückführen. Denn wir bilden uns etwa ein, wir seyen nicht ehrsüchtig, wo wir wirklich aus Paßion nach Ehre streben; und wir nehmen nicht wahr, daß es eine schändliche Paßion in der Seele ist, wenn wir von unsern Tugenden gern Ehre und Lob hätten: Da überlegen wir nicht, daß dieses die gute Handlung verderbt, und macht, daß sie nicht mehr Tugend; nicht mehr unser Hauptzweck ist, wenn wir sie nicht um ihrer selbst, sondern um der Ehre willen, erwählen, die sie begleitet. Denn so wird die Ehre zum Zweck bey unsrer Tugend gemacht, und die Rechtschaffenheit wird da etwa nothdürftiger Weise als ein Mittel ergriffen, damit sie uns ein Ansehen verschaffe.

Indessen scheint doch die Ehrsucht von gutem Nutzen zu seyn bey Leuten, die noch andere Paßionen haben. Denn vermittelst derselben ist man vieler und heftiger

Leidenschaften mächtig, und erhält oft durch sie Muth und Kräfte zu den mühsamsten Arbeiten, die nicht minder beschwerlich sind, als die härtesten Strafen. Darum nennt man die Ehrsucht das letzte Kleidungsstück der Seelen: Denn wenn um der Ehrsucht willen oft alles andere Gewand, alle andere Paßionen ausgezogen worden, klebt dieses am längsten an. In der That aber entledigt uns die Ehrsucht von jenen Leidenschaften nicht, sondern hält nur ihre Ausbrüche zurücke. Wer bloß allein aus Reputation, oder Scheu des übeln Rufes thätliche Hurerey meidet, der feyert gewiß nicht in Gedanken alle Unzucht zu begehen. Die Ehrbegierde schafft also nicht nur keine Ruhe von den andern Affecten, sondern verstärkt sich selbst und wird immer heftiger, indem sie die Wirkungen der andern Affecten hinterhält. Sie mag also einem jungen Menschen anfangs nützlich seyn, seine jugendlichen Triebe im Zaum zu halten: Wenn sie aber im Fortgang seiner Jahre bey ihm bleibt, so ist sie sein grosses Verderben; denn sie läßt seine Seele, die allezeit nach der eiteln äussern Ehre schnappt, niemalen in sich selbst hineinkehren, niemalen einiges Gute an und vor sich selbst, sondern nur um des begleitenden Rufes und Ansehens willen, erwählen; das heißt, sie läßt ihn niemals die Tugend als Tugend erwählen. Wie lächerlich aber macht uns dieser Charackter! Da wir insgemein den grossen Haufen äusserst verachten, und uns nicht das geringste aus ihm machen, so hangen wir denn doch, wie an einer Schnure, von seinem Urtheil ab, nicht anderst, als ob es lauter Männer von Wichtigkeit wären. Da es derowegen mit der Ehrsucht solche Bewandnis hat, so kann sie durch nichts anders so gut ausgereutet werden, als durch eine bescheidene Gemüths-

art und durch das Bekenntnis seiner eigenen Fehler und Laster. Wir müssen uns aber in Acht nehmen, daß wir nicht auch dieses Bekenntnis selbst aus Eitelkeit thun, und Ehre dabey suchen: Denn wenn es aufrichtig ist, so findt nicht die geringste Hoffnung mehr statt, Ehre davon zu haben. Wenn es uns könnte zur Nothwendigkeit gemacht werden, daß unsere Vorzüge und Verdienste keinem einzigen Menschen, unsere Gebrechen und Schwachheiten hergegen jedermann bekannt würden; so wäre die Ehrsucht gänzlich ausgereutet, und wir würden gar nichts mehr um des Rufes und Ansehens willen thun, da die Hoffnung desselben alsdenn ganz wegfiele.

Neun u. vierzigster Abschnitt.

Es ist nicht vonnöthen, daß du viel in die Schauspiele gehest. Wenn es aber ein sonderbarer Anlaß ist, so partheye dich für niemand, als für dich selbst; das will sagen: Wünsche nicht, daß es anders gehe, als es geht, oder daß jemand anderer den Preis gewinne, als der ihn gewinnt. Denn auf die Weise wird nichts widriges begegnen. Enthalte dich also gänzlich, jemandem zuzujauchzen oder zuzulächeln, oder lange über etwas in Bewegung zu seyn. Wenn du nach Hause gehst, so sprich nicht viel über das, was vorgegangen, da es zu deiner Verbesserung nichts beyträgt. Sonst würde das an den Tag legen, daß du dir aus den Schauspielen was grosses machest.

Auslegung.

Die sinnlichen Gelüste gehen nicht nur auf Speise und Trank, und auf das andere Geschlecht, sondern auch auf die Ergötzungen des Auges und des Ohres. Wie man

nun in Ansehung dieser gesinnet seyn soll, lehrt uns Epictet, da er sagt: **Es ist nicht vonnöthen, daß du immer in die Schauspiele geheſt.** Wir möchten lieber sagen: es ist vonnöthen, daß du nicht immer geheſt. Denn wer seine meiste Zeit im Theater zubringt, führt ein theatralisches Leben. **Wenn aber etwa ein sonderbarer Anlaß ist,** entweder um dem Gebrauch eines Festes, zu dessen Ehre auch solche Kampfspiele und Wettstreite aufgeführt werden, nachzuleben, oder aus Gefälligkeit und Herablassung gegen die Welt (denn freylich macht man sich bey derselben verhaßt, wenn man eingeführte Gebräuche und allgemeine Lebensart beyseitesetzt,) oder um einen Versuch zu machen und zu erfahren, wie man sich in seiner Denkensart gebessert habe, oder um unser jetziges Urtheil und Verhalten gegen diese Dinge mit dem vorjährigen zu vergleichen, oder, wenn es um eines andern vernünftigen Grundes willen der Anlaß erfordert, daß du in das Schauspiele geheſt; so mußt du genaue Achtung auf dich haben, daß du bey dir selbst seyeſt, und dich für das, was daselbst vorkömmt, nicht allzusehr intereßiereſt, sondern dir gefallen laſſeſt, daß der den Preiß gewinne, der ihn gewinnt, und daß es gehe, wie es geht. Das heißt, daß du für diese Dinge, als die zu den äussern gehören, weder Wunsch noch Furcht mitbringeſt — daß deine Miene und Geberde nicht so ernsthaft sey, daß sie der Gesellschaft Verdruß mache, sondern ein gesetztes Wesen habe, das mit Lieblichkeit gemischet sey; so daß du denen, die den Kranz gewinnen, nicht zujauchzeſt, oder ihretwegen groſſe Bewegung macheſt, noch in ein heftiges Gelächter ausbreche ſt, wenn etwas zum Lachen gesagt wird; sondern den einen den Beyfall eines Kenners ertheileſt, die an-

dern mit einem sanften Lächeln empfangest. Wenn du aus dem Theater wieder nach Hause gehest, fährt er fort, so sprich nicht viel über das, was vorgegangen ist, über Sachen, die zu deiner Verbesserung nichts beytragen. Denn es sind keine Sachen, daraus gute Lehre zu schöpfen wäre, daß man sie weiter der Rede werth achten sollte. Man kann die Worte: Da es nichts zu deiner Besserung beyträgt, entweder so verstehen, daß sie von allem gelten, was man über das im Schauspiel vorgegangene sprechen möchte; oder, wenn er durch sein: Da es, oder, so fern es (ὅσα) einen gewissen Theil dessen, was sich sagen läßt, absöndert; so räth er uns vielleicht nur allein von dem zu reden, was je zu unsrer moralischen Verbesserung etwas dienen mag. Dergleichen wäre z. Ex. was wir zu Beurtheilung unsers Betragens bey dem Schauspiel, des Geziemenden oder Ungeziemenden unsrer Bewegungen sagen könnten. * Wenn man hergegen von dem, was im Schauspiel vorgegangen, vieles schwatzt, so ist es ein klares Zeichen, daß man die Schauspiele für etwas grosses und bewundernswürdiges ansehe, und dafür kann sie niemand anderer ansehen als wer die Denkensart und den Geschmack des Pöbels hat.

Fünfzigster Abschnitt.

Gehe nicht in die Vorlesungen gewisser Leute, und werde nicht bald ihr Zuhörer. Findst du dich aber ein, so beobachte ein ernsthaftes und gesetztes Wesen, jedoch mit solcher Mäßigung, daß es niemandem beschwerlich falle.

Auslegung.

Nach den Schauspielen redet er von den Vorlesungen,**

welche Redner oder Poeten anstellen, um ihre Geschicklichkeit in der Sprache sehen zu lassen, da sie bald mit einer Lobrede auf einen Fürsten, oder auf einen Staat, bald mit einer Beschreibung eines Ortes, bald mit einer Redübung über einen Rechtshandel, oder etwas dergleichen auftreten. In dergleichen Vorlesungen nun, sagt er, die nur zur Absicht haben, sich zu zeigen, und nur äussere Dinge betreffen, muß man nicht bald gehen, nicht ohne einen Grund, der uns darein zu gehen erlaubt, entweder aus Freundschaft mit dem, der vorliest; oder dem grossen Herren zu Ehren, auf den die Lobrede gehalten wird, oder aus einiger Gefälligkeit und Herablassung. Denn die ist an den meisten Orten sehr vonnöthen, um den Unwillen zu besänftigen, den man gemeiniglich gegen diejenigen faßt, die sich den gemeinen Gebräuchen gern entziehen. **Wenn du dich aber bey einer solchen Vorlesung einfindest**, sagt er, so beobachte ein ernsthaftes und gesetztes Wesen, doch auch so gemäßigt, daß es niemandem beschwerlich falle: Ein ernsthaftes Wesen, so daß du zu rechter Zeit und auf eine angemessene Art Lob und Beyfall ertheilest: Ein gesetztes Wesen, so daß du keine unanständigen Bewegungen machest, nicht zujauchzest, nicht zur Unzeit etwas darein redest, sondern durchaus einen einförmigen Anstand in deinem ganzen Betragen behaltest: so gemäßiget, daß es niemandem beschwerlich falle, das will sagen, du sollst nicht gar zu tiefsinnig da sitzen, als wenn du in andern Gedanken wärest; auch nicht allzusehr schweigen, sondern loben, was von gutem Schlag ist; keine bittere Critick machen, nicht widerlegen, gleich als wenn etwas falsches, oder wider das Sylbenmaaß, oder mit einem schlechten Ausdruck wäre gesagt

worden. Ueberhaupt will es hier nicht nur die Gefälligkeit und Vertragsamkeit, sondern auch sogar die Gerechtigkeit, daß du dein Wohlgefallen bezeugest, sowol über den Redner, wenn er etwas wol sagt, als über den, dem der Panegyricus gehalten wird, und über alle die Ehre, die ihm mit Grund und nach Verdienst wiederfährt.

Ein u. fünfzigster Abschnitt.

Hast du dich mit jemandem, besonders, wenn es ein grosser Herr wäre, in Unterredung einzulassen; so stelle dir vor, wie sich ein Sokrates, oder ein Zeno in solchem Falle verhalten hätte; so wirst du nicht verlegen seyn, dich in dem vorfallenden Geschäfte anständig zu betragen.

Auslegung.

Wer seine Aufmerksamkeit auf sich selbst gesammelt hat, und ihm selbst zu leben trachtet, ist insgemein nicht gewöhnt mit grossen Herren umzugehen. Derowegen giebt Epictet einem solchen den Sokrates oder Zeno zum Muster, das ihn, wenn er es vor Augen hat, belehren wird, welches die ihm geziemende Art des Umgangs mit jenen sey. Wir müssen hiemit bedenken, wie Sokrates und Zeno mit vornehmen Leuten umgegangen sind, wie sie fern von Kunst und Nachäffung sich geradezu in ihrer eigenen Lebensart, weise und erhaben zeigten, nicht die geringste Verachtung, nicht den geringsten Hochmuth blicken liessen, sich vor den Hohen und Gewaltigen so wenig niederträchtig schmiegeten, als sie stolz verachteten. Zu dem gleichen Charackter gehört, daß man weder schmeichle, noch schimpflich durchziehe,

sondern den rechtschaffenen Thaten ihr gebührendes Lob beylege, und die Rede damit anfange; so wie die Aerzte oft die bittern Arzneyen mit Honig überziehen: Daß man aber auch die schlechten Handlungen nicht auf eine hönische Weise zergliedere, sondern sich als einen sorgfältigen und mitleidigen Verbesserer erzeige, der es herzlich bedauret, wenn schöne Thaten etwa durch Unbesonnenheiten und Versehen, verdunkelt werden. * Sokrates und Zeno haben in ihren Unterredungen mit grossen Herren, meines Bedünkens, meistens etwa folgende Wahrheiten ins Licht gesetzt, wie viel nicht-wünschenswerthes, Macht und Hoheit an sich habe, und was eigentlich wünschenswerth an denselben sey, das Vermögen nämlich Gutes zu thun: Daß folglich die, so das verachten, nur alle Uebel dieses Standes haben, der Güter desselben hergegen beraubet sind.

Uebrigens versteht sich, daß man sich zwar einen Sokrates und einen Zeno zum Muster vorstellen, dennoch aber ein jeder das Maaß seines eigenen moralischen Zustandes in Acht nehmen, und nur, was dasselbe nicht übersteigt, aus sich selbst und natürlich vorbringen soll. Denn wie würde das lassen, wenn einer, dessen Tugend noch im ersten Wachstum begriffen ist, und der noch Epictets Handleitungen vonnöthen hat, des Sokrates und des Zenons Reden führen wollte? Würde sich der nicht jedermann lächerlich machen?

Man erzählt von Antigonus, der nach Alexanders Tod König von Syrien worden, er habe gesagt, er wisse sich nicht zu entsinnen, daß ihm in seinem Leben einmal Angst gewesen sey, als in einer Conversation mit dem Zeno, und er hatte gleichwol schon mit viel Philosophen Umgang gehabt.

Epictet giebt nun im Verfolge Regeln des anständigen Verhaltens im Umgange, und zwar allervorderst im Umgange mit Standespersonen.

Zwey u. fünfzigster Abschnitt.

Wenn du zu einem grossen Herrn gehst, so stelle dir vor, du werdest ihn nicht bey Hause finden, er werde sich verschlossen haben, man werde dir die Thüre nicht aufthun, er werde sich nichts um dich bekümmern. Wenn du aber dem allem ungeachtet Pflicht hattest, hinzugehen, so schicke dich in das, was begegnet, und sag' dann auch nicht einmal bey dir selbst: Schade für den Gang! Denn das ist die Sprache des Idioten, eines Menschen, der sich allzuviel aus äussern Dingen macht.

Auslegung.

Es ist beynahe ebendasselbige, was er in einem der vorhergehenden Abschnitte (im eilften) gesagt hatte, wo es hieß: Wenn du dich in ein Geschäft einlassen willst, so erinnere dich, von welcher Natur und Beschaffenheit es sey, u. s. w Aber dort kömmt er auf das Baden, hier auf ein grösseres Exempel, auf den Besuch bey einem grossen Herrn. Dort beschloß er mit der Lehre: Wir sollen das, was uns begegnet, nichts achten, und unsern freyen Willen in solcher Fassung bewahren, die der Natur der Dinge gemäß sey. Hier aber heißt er uns vorher reiflich berathschlagen, und nicht bloß obenhin, sondern nach der größten Wahrscheinlichkeit uns alle Verdrießlichkeiten vorstellen. Denn wenn wir uns entschlossen haben, zu dem grossen Herren hinzugehen, wenn gleich jenes widrige erfolgen sollte,

und

und wir lassen es uns, wann es nun wirklich begegnet, sehr gereuen, und sagen, das hätte uns doch nicht begegnen sollen; so kömmt dieß daher, daß wir entweder anfangs nicht die rechte Partie ergriffen, oder daß wir uns über die Begebenheit allzusehr beunruhigen. Beydes aber ist Idiotenmäßig, und wie es Leute machen, die mit den äussern Dingen nicht umzugehen wissen, und dieselben nicht für das ansehen, was sie in ihrer Natur sind, sondern grosses Wesen daraus machen.

Vorher hat er von Conversation mit solchen Staatspersonen geredet, die sich gern sprechen lassen, und gesagt, wie man sich gegen sie betragen soll, nämlich nach Sokrates und Zenons Muster. Hier will er von denen reden, die uns etwas rauhe begegnen; und lehrt, wie wir uns zur Unterredung auch mit solchen vorbereiten sollen: Wir sollen nämlich, wo es keine Nothwendigkeit erfordert, zu ihnen zu gehen, es unterlassen: Muß es aber seyn, und finden wir alles des widrigen ungeachtet, rathsam, uns zu dem Besuch zu entschliessen; so sollen wir uns denn auch in alles, was uns da begegnete, ohne Nachreue, schicken.

Drey u. fünfzigster Abschnitt.

Hüte dich, in den Conversationen deine eigenen Thaten oder Abentheure oft und weitläuftig zu erzählen. Denn andere haben nicht eben so grosse Freude daran, deine Begebenheiten zu hören, als du, dieselben zu erzählen.

Vier u. fünfzigster Abschnitt.

Hüte dich, schnakisch zu seyn, und den Possenreisser zu machen; denn das ist eine Manier, wobey

man leicht in das Idiotische oder Pöbelhafte ausglitscht, und die zugleich die Ehrfurcht, die deine Freunde für dich hätten, vermindern würde.

Fünf u. fünfzigster Abschnitt.

Eben so gefährlich ist es, in garstige Zotten auszuschweiffen. Wenn demnach etwas von der Art vorkäme, so beschilt den, der also ausschweift, wofern es die Umstände gestatten; wo nicht, so gieb durch ein Stillschweigen, durch ein Erröthen, durch eine saure Miene zu verstehen, daß dir dergleichen Discursen verdrießlich fallen.

Auslegung.

Nachdem er von dem Umgange mit vornehmen Herren geredet, kömmt er auf den Umgang mit gemeinen, wie man sich auch in diesem zu verhalten habe, damit man der Gesellschaft weder beschwerlich falle, noch sich verächtlich mache; sondern so viel, als möglich, ihr nützlich sey. Denn wenn wir von unsern eigenen Thaten und Abentheuern nicht öfter und weitläufig erzählen, so fällt einerseits das widrige und beschwerliche, was diese Erzählungen haben, weg: (Denn man wird den Leuten zur Last, wenn man sich selbst lobt. Sie nehmen es auf, als ob ihnen dadurch Vorwürfe und Beschuldigungen von uns gemacht werden, als ob man sich mit ihnen messe und sie schimpflich unter uns hinabsetze;) anderseits entwöhnen wir auf die Weise unsere Seele von den Absichten auf das äussere, von der Eitelkeit und Ehrsucht, und geben eine Probe einer erhabenen Denkensart.

Schon oben hat er gesagt, wir sollen nicht über viele

Sachen lachen, und unser Lachen soll nicht lange währen, und nicht heftig seyn. Jetzt sagt er, wir sollen auch andre nicht zu lachen machen, und führt zum Grund an: Denn das ist eine Manier, wobey man gar leicht in das Idiotische oder Pöbelhafte ausglitscht. Denn wenn man Sachen sagt, welche Idioten zu lachen machen, so ist das ein gewisses Zeichen, es seyen Sachen, die ihnen gefallen, die so ziemlicher maassen im Geschmacke der Idioten seyen. Sie sehen derowegen den, der ihnen die Späße macht, für einen Idiot von ihrem Gelichter, oder auch wol von noch niedrigerem, an: So daß, wenn sie auch etwa vorher Respect für ihn gehabt haben, dieses im Stande ist, ihn im Umgang verächtlich zu machen. Dennoch treiben etwa auch Leute, die für vernünftige paßiren, Späße und Scherze, wenn es ihnen darum zu thun ist, sich der Gesellschaft angenehm zu machen.

Daß aber einer, der auch nur einige Schritte in der Weisheit und Tugend gemacht hat, sich selbst keine garstige Zotten erlauben wird, ist für sich selbst klar. Epictet räth ihm aber, daß er dergleichen, so viel immer möglich, auch andern nicht gestatte; wenn es die Umstände zugeben, das heißt, wenn der, so in diese Ausschweiffung verfällt, ein junger Mensch ist, wenn er noch nicht alles Gefühl von Schaam und Ehre verlohren hat, wenn er nicht von Stolz auf Reichtum und Würden aufgeschwollen ist; so soll man ihn bescheiten. Denn da wird es dir weder der, so die Unfläterey gesagt hat, noch die Gesellschaft für Hochmuth ausdeuten. Ist es aber ein Mann von mehrern Jahren, von heftigem Gemüthscharakter, der auf Reichtümer oder Würden stolz ist, so würde die Bescheltung übel aufgenommen wer-

den, und nebst dem, daß sie fruchtlos wäre, und dir Haß und Feindschaft zuzöge, würde man deine Freymüthigkeit noch wol gar lächerlich finden. Was ist hiemit in solchem Falle zu thun? Gieb durch Stillschweigen zu verstehen, daß man dir beschwerlich ist.

Man bemerke, wie Epictet in seinen Lehren nach Verschiedenheit des Falles ein anständiges Maaß zu beobachten weiß. Oben,* da von Leuten die Rede war, die von Fechtern, von Pferderennen, von guten Tafeln, von köstlichen Weinen, schwatzen, oder Lob und Tadel über andre Leute austheilen, hat er gesagt: Lenke, wenn es je möglich ist, den Discurs der Gesellschaft durch deine Reden auf etwas wichtigeres. Hier aber heißt er wirklich schelten, wenn es die Umstände erlauben. Dort, sagt er: Wenn es nicht möglich ist, den Discurs herumzulenken, so schweige: Hier aber gar: Laß es merken, daß dir der Discurs beschwerlich fallt.

Sechs u. fünfzigster Abschnitt.

Wenn du dir ein Bild von einer Wollust machest, so hüte dich, wie bey andern Bildern, daß du dich nicht davon hinreissen lassest: Die Sache soll dir ein wenig warten: Nimm dir einigen Anstand, und erwege da zweyerley Zeit: Diejenige, da du die Wollust geniessen; und die, da du nach dem Genuß Reue empfinden, und dich selbst ausschelten würdest. Vergleiche die Zufriedenheit damit, die du empfinden wirst, und den Beyfall, den dir dein Gewissen geben wird, wenn du dich wirst enthalten haben. Dünkt es dich aber, die Umstände erlauben es, dich mit der Sache abzugeben, so nimm

* Im ein und zwey und vierzigsten Abschnitt.

dich in Acht, daß dich ihre Schmeicheley, ihre Süssigkeit und Anzüglichkeit nicht überwinden. Stelle dir auf der andern Seite vor, wie viel köstlicher das Zeugnis deines Gewissens sey, daß du einen so wichtigen Sieg davon getragen habest.

Auslegung.

Die körperliche Wollust ist der Seele sehr schädlich. Eine jede ist gleichsam ein Nagel, der die Seele anheftet: Und darum hat Gott dieselbe kurzwährend gemachet. Denn von Speise und Trank geniessen wir die Lust nicht länger, als wir sie in dem Munde empfinden. Sobald sie hinuntergeschluckt sind, ist die Lust vorüber. Auch in dem Beyschlafe hat man die Empfindung der Wollust nur gerade in dem Zeitpuncte der Handlung: Ist diese vorbey, so ist auch die Empfindung so dahin, als ob sie nie gewesen wäre. Es ist klar, daß die Wollust einzig in Empfindung besteht. Denn was nicht empfindet, das ist auch schlechterdings aller Lust unfähig. Aber auch die Lust, die man an äussern Dingen, an Kleidern, Schmucke, Hausrath und andern Habschaften hat, ist ebenfalls von kurzer Dauer. Denn nachdem wir uns an ihrem Besitze ergötzet haben, empfinden wir, nachdem wir ihrer gewöhnt sind, keine Lust mehr an denselben. Wenn sie uns aber genommen werden, so erfolget eine heftige Unlust, die dauernder ist, als die vorherige Lust. Also vergeht die Wollust, und vornehmlich die körperliche, nachdem sie eine sehr kleine Weile gedauret hat, und läßt der Seele allezeit und auf alle Weise ihren eigenen Schaden zurücke; oft aber auch dem Körper, wenn man sie übermäßig genossen hat. Die Enthaltung von der Wollust herge-

gen schaft dem Leibe und der Seele einen daurenden Nutzen, eine Art von Wollust, die der Natur gemäß, unschädlich und vor aller Nachreu sicher ist.

Nach dieser kleinen Einleitung laßt uns nun sehen, was Epictet sagt: **Wenn du dir ein Bild von einer Wollust machest; und so auch bey andern Bildern,** z. Ex. bey dem Bild von Reichtum, oder Hoheit, oder einem andern äussern Dinge, am meisten aber bey dem Bild von der Wollust; so hüte dich sogleich, daß dich das Bild nicht zur Sache selbst hinreisse. Diese soll ein wenig warten: **Hast du nun einigen Anstand genommen,** und deine Gedanken gesammelt, so erwäge zwo Zeiten; die Zeit des Genusses, die sehr kurz ist, und die darauf folgende Zeit des Schadens, die lange und voller Nachreue ist; da du dich selbst anklagen wirst, daß du dich hast überwinden lassen. Halte dann gegen diese auch die Zeit, da du auf die Enthaltsamkeit Vortheil und reine Wollust auf viele Zeit erhältst, und dir selber Lob und Beyfall geben kannst. Wenn du diese Vergleichung recht klar und lebhaft anstellst, so wird die sinnliche Begierde bald stille werden, und sich schämen, daß sie kräftig gedämpft ist. Wirst du dieses zu wiederholten malen thun, so wird sie ganz gedemüthiget werden, und dir weiter keine Händel machen. Wenn doch die Wollust gerade nach der That aufhört, und alsdann der, so sie genossen, nicht mehr hat, als der, so sie nicht genossen; ausser dem Andenken, dem schwachen Bild der genossenen Lust; so hat die Wollust gewiß nichts, was der Rede werth wäre. Dieß erhellet aus dem Andenken des Genusses, den wir etwa im Traum gehabt haben: Was bleibt davon zurück, als eine sehr dunkle Spur der Wollust?

Da es aber auch Umstände geben kann, da wir gewisse Wollüste auf eine vernünftige Weise geniessen, z. Ex. bey der ehlichen Erzeugung, oder von einem Bade nach einem Fieber; so sagt er: Wenn dich dünkt, daß es die Umstände erlauben, dich mit etwas dergleichen abzugeben, so nimm dich in Acht, daß dich das schmeichelhafte und anzügliche desselben nicht überwinde, so daß du ganz entzückt dich der Wollust ganz überlassest: Sondern halte dannzumal gegen einander, wie viel schöner es sey, die Wollust zu überwinden, als von ihr überwunden zu werden. Es ist klar, daß dieses so viel schöner ist, als es schöner ist, über die sinnlichen Triebe und Leidenschaften Herr, dann ihr Sclave zu seyn, und als es schöner ist, ein Mensch, dann ein Thier zu seyn.

Sieben u. fünfzigster Abschnitt.

Thust du etwas aus Ueberzeugung, man müsse es thun, so scheue dich nicht, es öffentlich zu thun, wenn gleich die Welt anders darüber denkt: Denn wenn du es nicht rechtmäßiger und vernünftiger Weise thun kannst, so scheue die That. Handelst du aber vernünftig und recht, was solltest du dich denn vor denen scheuen, die dich ohne vernünftigen Grund tadeln?

Auslegung.

Er giebt sich viele Mühe, uns zu lehren, das Gute um des Guten selbst willen, zu erwählen, damit es auch wirklich und an sich selbst, und nicht bloß nach dem gemeinen Wahn, ein Gut sey. Denn wer etwas darum erwählt, weil es nach der Meynung der Leute gut ist, der macht diese Meynung, und nicht die Sache selbst

zum Gut. Wenn hiemit einer richtig eingesehen hat, die Pflicht erfodere, daß er etwas nicht thue, so muß er die That unterlassen, weil sie nicht gut ist. Wenn er hergegen etwas aus deutlicher Einsicht, daß es recht sey, thut; so muß er sich um der Leute willen, die es ohne Grund tadeln mögten, nicht scheuen, sich ob der That sehen zu lassen. Scheute er sich, so würde er einem wirklichen Gut (denn ein solches ist das, was er deutlich und richtig dafür erkennt hat) etwas vorziehen, das kein Gut, sondern ein Uebel wäre; nämlich eine Unwahrheit, eine Lüge; denn eine solche ist das unbegründte Urtheil der Leute über seine That. Ueberdas würde er, was er mit gesunder Vernunft als ein Gut erkennt hat, für ein Uebel halten, indem er sich scheute, es zu thun. Denn was zu scheuen ist, das ist ein Uebel. Endlich würde er sich auch bey solchem Verhalten, von sich selbst und von den Sachen weglassen, in die Urtheile und Meynungen des grossen Hauffens verschlagen werden, und das Gute und Böse, das Wahre und Falsche, nur darinn suchen.

Acht u. fünfzigster Abschnitt.

Gleichwie die Worte: Es ist Tag, es ist Nacht, in einem disjunctiven Schluß taugen: Hingegen in einem complexen nichts taugen; also ist es zwar für deinen Leib wol gethan, wenn du an einem Gastmal das grössere Stück für dich auslieseſt; aber in Ansehung der Theilsamkeit, die da zubeobachten, sehr schlecht gehandelt. Wenn du hiemit neben andern zu Gast bist, so besinne dich, daß du nicht bloß darauf zu sehen hast, wie dieses und jenes von dem aufgetischeten für deinen Bauch an-

ständig wäre, sondern auch auf das, was die Anständigkeit gegen den, der mit dir zu Tisch sitzt, erfodert.

Auslegung.

Die hypothetischen Schlüsse, deren Regeln die Stoiker mit äusserstem Fleisse ins reine gebracht haben, sind theils disjunctive, theils coniunctive oder complexe. Die disjunctiven sind solche Schlüsse, wo unter zwey Sätzen der eine allemal wahr ist, wenn der andre falsch; und der eine gewiß falsch, wenn der andre wahr ist, wie, wenn man sagt: **Entweder ist es Tag oder Nacht. Nun aber ist es Nacht; hiemit ist es nicht Tag.** Wenn man also das eine bejahet, so läugnet man das andre, und durch Läugnung des einen wird das andre bejahet; wie wenn ich sage: **Nun aber ist es nicht Tag; hiemit ist es Nacht. Oder: Nun aber ist es nicht Nacht; hiemit ist es Tag.** So sieht ein disjunctiver (ausschliessender) Schluß aus: Und hier wird der Satz: Entweder ist es Tag oder Nacht, als ein Axioma (Hauptsatz) angenommen, das ist, als ein solcher, der augenscheinlich und nach den allgemeinen und angebohrnen Begriffen, wahr ist: Denn solche Sätze nennten die Stoiker Axiomata.

Ein complexer (einschließender) Schluß, ist ein solcher, da unter zwey Sätzen, die als Vorhergehendes und Folge mit einander verknüpft sind, aus Bejahung des Vorhergehenden folget, daß die Folge statt finde, und durch Läugnung der Folge auch das Vorhergehende geläugnet wird; wie z. Ex. die zwey Sätze richtig verknüpfet sind: **Wenn es Tag ist, so ist es nicht Nacht. Denn aus dem Vorhergehenden: Es ist Tag, folgt richtig: Wenn es Tag ist, so ist es nicht Nacht.** In

dem complexen Schluß wird hiemit durch Bejahung des Vorhergehenden auch die Folge bejahet. Nun aber ist es Tag; hiemit ist es nicht Nacht. Und durch Läugnung der Folge wird auch das Vorhergehende geläugnet: Nun aber ist es nicht Nicht-Nacht, das will sagen: Es ist Nacht: (Denn zwo Verneinungen gelten für eine Bejahung.) Hiemit ist es nicht Tag. So sieht der complexe oder conjunctive Schluß aus.

Laßt uns itzt aber auch sehen, was Epictet hier sagt. Der Satz: Es ist entweder Tag oder Nacht, läßt sich als ein unwidersprechliches Axioma in einem disjunctiven Schluß annehmen, aber in einem complexen noch nicht. Denn das Axioma, das sich in diesem annehmen läßt, ist der complexe Satz: Wenn es Tag ist, so ist es nicht Nacht. Wie nun der Satz, sagt Epictet: Es ist entweder Tag oder Nacht in einem disjunctiven Schluß grossen Werth hat; (denn der ganze disjunctive Schluß hängt davon ab:) In einem complexen Schluß aber nichts taugt, und von keinem Werth ist; (denn er würde die Verknüpfung, welche sagt: Wenn es Tag ist, so ist es nicht Nacht, aufheben;) so ist es auch an einer Mahlzeit für den Leib zwar nützlich, vortheilhaft und verlangenswerth, das gröste Stück auszulesen; aber zur Beobachtung der Theilsamkeit bey der Mahlzeit taugt es schlecht, und ist nichts werth: Denn es hebt hier auch die Theilsamkeit, wie dort die Verknüpfung des Satzes, auf. Wenn du derowegen neben andern zu Gast bist, so besinne dich, daß du nicht nur darauf zu sehen hast, wie dieß und jenes von dem aufgetischeten für deinen Bauch anständig wäre, und daß du dich in deiner Auswahl nicht bloß darnach richten darfst, sondern daß deine Auswahl auch der Theilsamkeit an-

ständig seyn muß, welche nicht darf aus der Acht gelassen werden.

Es ist aber wol zu merken, daß, obgleich Epictet hier von einer Mahlzeit redet, seine Lehre dennoch überhaupt auf das ganze gesellschaftliche Leben und den gemeinen Umgang überhaupt auszudehnen ist. Denn der Eigennutz und Geitz trennt alle Gesellschaft; wie hingegen die Gerechtigkeit, die jedem giebt und läßt, was ihm zukömmt, die Gesellschaft zusammenhält, ihr Wachstum und ihre Dauer befördert. Denn selbst die Gesellschaft der Räuber, obwol sie aus so schlimmen Leuten besteht, daurt nicht länger, als sie dieses Gesetz bewahrt; daß man einander nicht vervortheilen müsse. Nur durch diese Spur der Gerechtigkeit hat selbst diese Gesellschaft von Ungerechten noch ihren Bestand.

In den vorhergehenden Abschnitten hat unser Philosoph seinen Schuler zur Freyheit, zur Tapferkeit, zur Erhabenheit der Seele, zur Klugheit, zur Mäßigkeit vermahnet. Hier vermahnet er ihn zur Gerechtigkeit, und unterweist ihn das gröste Hinternis derselben, den Geitz, zu meiden.

Neun u. fünfzigster Abschnitt.

Wenn du eine Rolle übernimmst, deren du nicht gewachsen bist, so spielst du nicht nur dieselbe schlecht, sondern du unterläßt zugleich eine andre, die du ganz gut hättest spielen können.

Auslegung.

Man muß sich nicht auf das legen, was schlechterdings das Beste ist, sondern was unter den Dingen, die unsern Kräften angemessen sind, das Beste ist. Denn es kömmt

doch nichts dabey heraus, wenn wir Dinge übernehmen, die unsre Kräfte übersteigen. Man sey derowegen nicht voreilig, eine grosse Person zu spielen, das Amt eines Lehrers, eines Philosophen, eines Steurmanns, eines Regenten zu bekleiden. Denn es ist schöner, sich in einer niedrigern Rolle mit Ehren sehen zu lassen, und zu zeigen, daß man ihrer völlig mächtig, und daß sie noch unter unsern Fähigkeiten sey, als eine höhere schlecht zu spielen, und ihre Würde nicht zu erreichen. Es ist schöner, ein vortreflicher Präceptor, als ein schlechter Professor; schöner ein guter Hauswirth, als ein schlechter Regent zu seyn. Denn, neben dem, daß man die höhere Rolle schlecht spielt (ich sage schlecht, nicht nur in Absicht auf das Urtheil der Leute, sondern selbst auf die Natur des Geschäfts:) läßt man auch das aus der Hand, was unsern Fähigkeiten angemessen war, und was wir gut gemacht hätten. Denn der ist allerdings ein besserer Actör in der Comödie oder Tragödie, der die Rolle eines Knechts gut spielt, als der die Person eines Herrn oder Königs schlecht vorstellt.

Auch diesen Abschnitt rechne ich zur Lehre von der Gerechtigkeit. Er unterweist uns, in unserm Leben dasjenige Amt oder Geschäft zu wählen, das unsern Kräften zukömmt, und nicht unbescheiden uns mehr anzumassen, als wir leisten mögen, oder andern, die höhere Verdienste haben, vorzugreifen.

Sechszigster Abschnitt.

Wie du dich im Gehen in Acht nimmst, daß du auf keinen Nagel tretteſt, oder den Fuß nicht verrenkeſt; so nimm dich auch in Acht, daß dein edelster Theil, die Vernunft, die dich regieren soll, kei-

nen Schaden leide. Wenn wir das bey allen Geschäften beobachteten, so würden wir überall sicherer zu Werke gehen.

Auslegung.

Die Seele kann auf zweyerley Weise Schaden leiden: Einmal, wenn sie in den blinden Paßionen hängen bleibt, und von denselben an den Leib verstricket wird; da sie zwar darüber murret und verdrießlich ist, aber doch den Paßionen unten liegt, die sich verstärket haben, und ihre Tyrannen worden sind: Demnach, wenn sie von ihr selbst verkehrt urtheilt, und nicht unterscheidet, daß sie und die blinden Paßionen zweyerley sind. Unser Zuchtmeister vermahnet uns derowegen, in der Führung unsers Lebens, die er dem Wandeln vergleicht, vor beyderley Schaden auf der Hut zu seyn, daß wir nicht in den sinnlichen Paßionen behangen bleiben, welche körperlich und gleichsam Nägel sind, die die Seele, die an ihnen behangen bleibt, an den Körper anspiessen. Denn welcher Nagel nagelt so fest an, wie die thierischen Leidenschaften, welche machen, daß die Seele sich selbst und jene und den Körper für ein und ebendasselbige Ding ansieht? Die Verkehrung der Urtheilskraft aber, die gleichsam der Fuß der Seele ist, wodurch sie mit dem Körper und seinen Kräften Gemeinschaft hat, vergleicht er sehr schicklich mit einer Verrenkung des Fusses, und befiehlt uns, wie wir im Wandeln für den Leib Sorge haben, also auch im Lauf der Handlungen und Geschäfte des Lebens für die vernünftige Seele, die nach ihrer natürlichen Bestimmung das menschliche Thier beherrscht, und von andern Thieren wesentlich unterscheidet, Sorge zu tragen, daß sie nicht unvermerkt aus Begierlichkeit

in feurige Paßion gerathe, oder aus Nachläßigkeit verkehrt denke und urtheile: Denn wenn wir uns allezeit, so wie im Gehen, in Acht nehmen, so werden wir in allen Geschäften sicherer zu Werke gehen. Gesetzt, wir glitschen ein wenig aus, so werden wir, wenn wir uns in Acht nehmen, bald wieder aufrecht seyn. Gesetzt, wir träten aus einer kleinen Fahrläßigkeit auf einen Nagel, oder thäten einen Mißtritt, so werden wir, wenn wir uns nur gewahren, den Fuß, der noch nicht an dem Nagel besteckt ist, leicht zurückeziehen; und bald wieder in dem rechten Schritt seyn.

Ein u. sechszigster Abschnitt.

Das rechte Maaß unserer Haabschaft ist der Leib, so wie der Fuß des Schuhes. Bleibst du bey seinen natürlichen Bedürfnissen; so behältst du das rechte Maaß. Gehst du darüber hinaus, so mußt du, wie an einem gähen Absturz fortrennen. So geht es schon bey dem Schuhe; überschreitest du das Bedürfnis des Fusses, so läßt du einen vergüldeten Schuh, dann einen purpurnen, dann einen gestickten machen. Denn was einmal über sein Maaß hinaus ist, hat keine Schranken mehr.

Auslegung.

Bey allen Gütern des Leibes, als da sind Kleider, Nahrung, Häuser, Aecker, Geräthe, Geld, müssen wir zwey Stücke verstehen, die Erwerbung und den Gebrauch. Nachdem er im vorhergehenden von dem Gebrauch derselben gesagt hat, man müsse sie bloß nach der Bedürfnis des Körpers brauchen, und alles überflüßige, was auf Pracht und Ueppigkeit hinauslauft, weglassen; lehrt er itzt, was für ein Maaß in der Erwerbung derselben

zu halten, und sagt uns, daß auch hierin der Leib unser Maaß seyn müsse. Denn das Maaß der Erwerbung ist der Gebrauch: Denn um des Gebrauchs willen erwirbt man: Das Maaß des Gebrauchs aber ist der Leib und sein Bedürfnis. Folglich ist der Leib und sein Bedürfnis auch das Maaß der Erwerbung. Wer also bloß auf dieses Bedürfnis sieht, dem genügt einfältiges Leder zum Schuhe; dem genügt ein Uebergeschühe den Fuß warm zu halten und zu verwahren, und eine Sohle, um nicht unmittelbar auf Dinge zu tretten, die ihn verletzen könnten. Geht man über das Bedürfnis des Fusses hinaus, und sucht Zierrathen und Weichlichkeit; so läßt man, sagt er, bald verguldete, bald purpurne, bald gestickte Schuhe machen. Die Römer scheinen an den purpurnen und gestickten Schuhen so raffinirt zu haben, daß sie dieselben sogar den verguldeten vorzogen. Gleiche Bewandnis hat es nun auch mit dem Geld, und allem, was der Leib braucht. So bald einer das Maaß seines Bedürfnisses und die Grenzen, so dasselbe setzt, überschreitet, so fährt er ins Unendliche hinaus, und weiß immer noch hinzuzuthun, bis er im höchsten Grade der Ueppigkeit und Eitelkeit ausschweift. Das ist die Abweichung von der Natur, und aus dieser Abweichung erfolget eine Menge neuer Bedürfnisse und zugleich häufige Plage. * Haben wir zehen gewonnen, so wollten wir gern zwanzig haben, haben wir zwanzig, so hätten wir gerne vierzig, und so immer weiter, und man sinkt in dem Meer der unersättlichen Begierde ohne Ende tiefer. Es ist klar, wenn wir in Erwerbung der Dinge, die der Körper vonnöthen hat, die Grenzen überschreiten; so gerathen wir in das Grenzenlose. Wir denken zuletzt gar nicht mehr an den Zweck, wozu

sie dienen sollen, an das Bedürfnis des Körpers. Daher kömmt es, daß man oft über der unersättlichen Erwerbung dieser Dinge den Leib zu Grunde richtet. Vielleicht hat er das Beyspiel eines Schuhes darum gewählet, weil ein Schuhe, wenn er gleich nicht über die Maasse prächtig ist, aber das Maaß seiner Grösse nicht eigentlich vom Fusse genommen worden, macht, daß man oft anstößt und fällt, und etwa gar in einen Abgrund stürzt.

Nach dem, was er oben von dem Gebrauch gesagt hat, läßt sich auch alles, was die Erwerbung betrift, unterscheiden. Auch diese Abschnitte, die das gehörige Maaß in Erwerbung und Gebrauch äusserer Dinge beobachten lehren, mögen zu den Regeln der Gerechtigkeit gezählet werden.

Zwey u. sechszigster Abschnitt.

Man beehrt die Mädchen schon von ihrem vierzehnten Jahre an mit dem Titel der Jungfrauen oder Fräulein. Da sie nun sehen, daß die Tauglichkeit zum Beyschlaf ihr einziges Verdienst ausmacht, so fangen sie an, sich auf den Putz zu legen, und alle ihre Hoffnungen auf äusserliche Reitze zu setzen. Es wäre hiemit gut, wenn man ihnen mit allem Fleiß zu verstehen gäbe, man halte sie nur dann in Ehren, wenn gute Sitten, Schaamhaftigkeit und Zucht bey ihnen anzutreffen sind.

Auslegung

Da Epictet denen, die eine philosophische, oder der Natur gemässe Lebensart erwählet haben, auch den Ehestand erlaubt; so zeigt er ihnen hier in wenig Worten, was für Aufmerksamkeit uud Achtung dem Frauenzim-

mer

mer gebühre, hält die gemeine Aufführung dagegen, zeigt ihre übeln Folgen, und schlägt eine Verbesserung vor.

Der grosse Hauffe, sagt er, macht dem Frauenzimmer von ihrer frühen * Jugend an, Schmeicheleyen und Ehrbezeugungen. Man nennt sie Jungfrauen oder Fräulein, und dieses aus keiner andern Ursache, als wegen ihrer Brauchbarkeit zum Beyschlaffe. Es ist sich daher eben nicht zu verwundern, wenn sie sich, um sich dazu vorzubereiten, einzig auf den Putz legen und darauf alle ihre Hoffnungen setzen. Sie sind darin bey weitem nicht so strafbar, als die Mannspersonen, die ihnen um deswillen Aufwart machen. Wir sollen ihnen derowegen gerade von Anfang recht zu verstehen geben, daß sie unsere Achtung und Aufwart einzig dadurch erhalten werden, wenn sie ihren moralischen Charackter cultivieren und lernen, dem Mann in Zucht und Bescheidenheit unterthänig zu seyn. Denn wenn sie diese Tugenden haben, so werden sie sich nachwärts zur Besorgung des Hauswesens, zur Erziehung der Kinder, zur sorgfältigen Aufführung gegen den Mann, und zur Haüslichkeit sehr leicht gewöhnen können: Und dieses sind die Hauptstücke, die eine rechtschaffene Frau ausmachen.

Drey u. sechszigster Abschnitt.

Es zeigt einen schlechten Kopf, wenn man viel Zeit an den Körper wendet, wenn man z. Ex. viel auf dem Fechtboden ist, lange zu Tische sitzt, lange bey den Gläsern verweilt, lange auf dem Stuhle, lange in den Armen des Weibs bleibt. Alle diese Dinge müssen nur als Nebensachen geschehen. Zeit und Fleiß muß nur auf den Geist angewendet werden.

Auslegung.

Wie gute Köpfe ihre eigene Natur cultivieren, und sich beschäftigen, den höchsten Grad ihrer Feinheit und Vollkommenheit zu erreichen, so beschäftigen sich hergegen schlechte Köpfe mit geringen, niedrigen, und den allergemeinsten Dingen. Das Wesen des Menschen ist die vernünftige Seele, die den Leib nur zu einem Werkzeuge hat. Setzt also der Mensch die Handlungen, die zu der Natur der Seelen gehören, beyseits, und beschäftigt sich mit dem Leib, so verräth er dadurch einen schlechten Kopf. Denn ein solches Verhalten kann nur vom Mangel an Kopf herrühren. Denn welcher Künstler, der etwas werth ist, wird auf den Aufputz seines Werkzeuges viel Zeit anwenden? und hingegen die Kunst, die dasselbe braucht, verabsäumen? Es verräth aber nicht nur einen schlechten Kopf, wenn man viel Zeit an Sachen des Leibs wendet, sondern auch, daß man eine Paßion dafür habe. Denn auf Dinge, an denen man Freude hat, und in die man verliebt ist, wendet man viel Zeit an. Man muß derowegen, sagt Epictet, die Beschäftigung mit dem Leib für eine Nebensache halten, und die vornehmste Sorge und Mühe auf die Seele wenden, die den Leib nur zum Werkzeuge hat: Denn das ist der gerechte Theil der Zeit und Sorge, die wir der Seele zu wiedmen verpflichtet sind.

Vier u. sechszigster Abschnitt.

Thut dir jemand Böses, oder sagt jemand Böses von dir, so denke, er thüe oder sage es darum, weil er meynt, er habe Recht. Da kann es nun nicht seyn, daß er nach deinen Begriffen handle,

sondern er handelt nun einmal nach seinen. Wenn er sich hiemit falsche Begriffe macht, so nimmt er Schade, indem er sich selbst betrügt. Wie z. Ex. wenn jemand einen bedingten Schluß, dessen Bedingung statt hat, und woraus richtig geschlossen ist, für falsch halten wollte. Das würde nicht dem Schlusse, sondern dem, der sich so betrügt, schaden. Wenn du nach diesem Grundsatz handelst, wirst du dich gegen jeden, der dich schimpft, sanftmüthig betragen. Sage nur bey jedem Falle: Das ist nach seinem Begriffe.

Auslegung.

Wir werden hier zur Sanftmuth und geduldigen Ertragung der Unbillen unterwiesen. Wie vernunftmäßig dieselbe sey, wird uns daraus klar gemacht, weil ein jeder allezeit nach seinen Begriffen, und nach dem, was er meynt, recht zu seyn, handelt; obgleich ein anderer anderer Meynung seyn mag. Man muß also nicht böse auf ihn werden, wenn er nach dem handelt, was er gut und recht zu seyn meynt. Denn auch du und alle Menschen richten sich nach ihren Begriffen. Welcher vernünftiger Mensch aber wollte auf die allgemeine Menschen-Natur böse werden? Bist du aber darüber ungehalten, daß er sich von etwas, das nicht gut und recht ist, den Begriff macht, es sey gut und recht; so ist auch das eine ungereimte Entrüstung; denn er nimmt hiebey Schaden, nicht du. Denn wer sich von einer Sache, die nicht recht ist, den Begriff macht, sie sey recht, der betrügt sich selbst. Wer aber sich selbst betrügt, der nimmt Schaden. Folglich wer dir Unrecht thut, oder dich verleumdet, der nimmt durch sich selbst Schaden; wenn auch weder du, noch irgend ein Mächtiger im Stande wäre,

ihm Schaden zuzufügen. Denn was von aussenher Schaden zu bringen scheint, das wiederfährt nur dem Leib und den äussern Dingen, so daß es eigentlich seinem Selbst kein Schaden ist. Der Betrug oder Irrtum aber ist ein Schaden der Seele, welche seine Natur, oder sein Selbst ausmacht. Daß aber der, so sich selbst betrügt, und nicht der, an dem er sich betrügt, Schaden nehme, zeigt er klar durch das Beyspiel von einem bedingten Schlusse. Z. Ex. wenn einer den Satz: **Wenn es Tag ist, so steht die Sonne über den Horizont,** für falsch halten wollte, so wurde das diesem bedingten Satze nichts schaden; denn der hat seine Wahrheit vor sich selbst, sondern dem, der sich hierin betrügt. So thut auch der, der wider Recht dich schimpft, oder dir Böses thut, ihm selbst Schaden: Du hingegen nimmst keinen Schaden und leidest kein Uebel dabey; vornehmlich nach dem Grundsatz, daß das wahre Gut und Uebel nur Dinge sind, die in unsrer Gewalt stehen. Wenn du hiemit betrachtest, daß ein jeder nothwendig nach seinen Begriffen handelt, und daß er, nicht du, derjenige ist, so Schaden nimmt; so wirst du dich gegen den, der dich schimpft, sanft und großmüthig betragen, besonders, wenn du dirs zur Gewohnheit machst, bey allen dergleichen Fällen zu sprechen: **Das war nun sein Begriff**; wie konnte er anders, als nach seinem Begriffe handeln?

Fünf u. sechszigster Abschnitt.

Eine jede Sache hat zwo Seiten, und kann auf zweyerley Weise genommen werden. Von der einen Seite ist sie erträglich, von der andern unerträglich. Thut dir dein Bruder Unrecht, so nimm

es nicht von der Seiten, es geschieht mir Unrecht; denn das ist die unerträgliche Seite; sondern lieber von der Seite: Er ist mein Bruder; er ist mit mir auferzogen worden; so wirst du es von der Seite nehmen, von welcher es erträglich ist.

Auslegung.

Alle Dinge in der Körperwelt bestehen aus widerwärtigen Grundtheilen, und stimmen daher einerseits gut zusammen und vertragen sich wol; anderseits aber sind sie mißhellig und vertragen einander nicht. Das Feuer z. Ex. das trocken und warm ist, verträgt sich durch seine Wärme wol mit der Luft; durch seine Tröckne aber ist es ihr widerwärtig und hat Krieg mit ihr. Also auch ein Bruder, der Unrecht thut; auch der hat zwo Seiten: Die eine ist erträglich, die Seite des Bruders; die andere unerträglich, die Seite des Unrechts. In erträgliche Sachen nun kann man sich leicht schicken, da bleibt das Gemüth sanft und zufrieden: Ueber unerträgliche hergegen wird man verdrießlich, empört sich, und kann sich nicht dazu verstehen. Wenn wir hiemit in allen Begegnissen ruhigen, sanften und zufriedenen Gemüthes seyn sollen, so müssen wir, da doch alle zwo Seiten haben, eine erträgliche und eine unerträgliche, die Begegnissen von ihrer erträglichen Seite nehmen. Denn so ist es in der That mit allen Sachen bewandt, mit Reichtum, Armuth, Gesundheit, Krankheit, Ehestand, ledigem Stand, Kindern, und allen andern Umständen und Zufällen des Lebens. Des Reichtums erträgliche Seite ist der Vorrath und Ueberfluß; die unerträgliche, Geschäfte und lästige Sorgen. Der Armuth erträgliche Seite ist Stille und Muße; die unerträgliche der Man-

gel. Die erträgliche Seite der Gesundheit sind gute Kräfte und muntere Glieder; die unerträgliche ist die Vermessenheit. Die erträgliche Seite der Krankheit sind gemäßigte Leidenschaften, die unerträgliche Schwachheit und Schmerz. Die angenehme Seite des Ehestandes ist, daß man sich eine Familie schafft und von derselben Ehre und Aufwart hat; die drückende Seite hergegen weitläufige Bedürfnisse und blinde Zärtlichkeit. Ohne Weib und Kinder sind wir frey von Banden, haben Musse zu schönern Sachen, dürfen uns nicht darum bekümmern, daß wir Reichtum hinterlassen, und welches meines Erachtens das wichtigste ist, wir sind in keiner Nothwendigkeit, etwa auch lasterhaften Kindern gut zu seyn.* Denn es giebt Fälle, da man sich für das Laster interessirt. Auch Schimpf und Schmach haben ihre gute Seite; sie führen uns zuweilen in eine Erkenntnis unser selbst, die uns noch gefehlet hat; wenigstens sind sie allezeit eine Prüfung und Uebung unserer Gedult. Sogar die Leibesschmerzen, die man so sehr scheuht, haben die gute Seite, daß sie der Seelen eine Zuchtschule und eine Reinigung sind. Bey allen solchen Widerwärtigkeiten ist es ein grosses Gut, sie mannlich zu ertragen; denn es ist uns viel nützlicher, wenn wir solche Trübsalen wol aushalten, als wenn sie uns gar niemalen wiederfahren; sintemalen es nur ein Gut für den Leib und den äussern Zustand ist, wenn uns nichts dergleichen wiederfährt: Hingegen ein Gut für die Seele, wenn wir uns wol darein schicken. Auch die Feinde haben zwo Seiten, und man kann auch von ihnen Nutzen haben; indem sie unsere Schwachheiten und Gebrechen schärfer untersuchen, und machen, daß wir vorsichtiger und wachsamer werden, wie denn

Plutarch von Chäronea ein ganzes Buch von dem Nutzen, den man von den Feinden haben kann, geschrieben hat.

Sechs u. sechszigster Abschnitt.

Es schließt nicht, wenn man sagt: Ich bin reicher, als du: Hiemit bin ich besser, als du. Ich habe mehr Beredsamkeit, als du; hiemit bin ich besser, als du: Sondern, wenn man richtig schliessen will, muß man so sagen: Ich bin reicher, als du; hiemit ist meines Geldes mehr, dann des deinen. Ich habe mehr Beredsamkeit, dann du; hiemit sind meine Ausdrücke besser, dann die deinen. Aber du selbst bist weder Geld noch Ausdruck.

Auslegung.

Die, so sich der Gelehrsamkeit befleissen, legen sich gemeiniglich auch auf schöne Ausdrücke und auf künstliche Zusammenordnung (auf Diction und Composition:) Das geziemt sich aber nicht für einen Philosophen; es sey denn, daß er als ein junger Knabe durch den Kreis der schönen Künste wol geführt worden, und mehr durch Genie, als durch mühsamen Fleiß zu einer gewissen Wohlredenheit gelanget ist. Und gesetzt, er besässe eine solche, so will Epictet, daß sich ein Philosoph nichts darauf einbilde, weil das nicht sein Zweck ist, und nicht sein Wesen ausmacht. * Denn ein Ausdruck, der zierlich ist, hat seine eigene Güte für sich; und ein Poet oder Geschichtschreiber macht die schöne Diction zu seinem Zweck. Der hingegen, dem ein vernünftiges Leben seine Hauptsache ist, und der es zu seinem Zweck gesetzt hat, der Natur gemäß zu leben, wenn der gleich grössere Beredsamkeit, dann ein anderer hat, kann doch

mit keinem Recht sagen, er sey besser, als derselbe: Denn er selber ist nicht Ausdruck, und der Ausdruck macht auch seinen Endzweck nicht aus, so daß er seinen Namen und Charackter daher hätte, wie jeder Künstler von seiner Kunst; sondern er kann mit Grund nur sagen: Meine Diction ist besser, als deine. Es ist zwar hier hauptsächlich darauf abgesehen, den, der sich der Philosophie gewiedmet hat, von allzugrosser Hochachtung der Wohlredenheit zurückzuhalten; dennoch bedient er sich auch des Beyspiels des Reichern, um zugleich die Passion für das Geld zu mäßigen.

Sieben u. sechszigster Abschnitt.

Geht einer früher, als man pflegt, ins Bad, so sage nicht, das ist lüderlich, sondern nur: Er geht früher. Trinkt einer viel Wein, so sage nicht: Das ist lüderlich, sondern nur: Er trinkt viel. Denn woher wolltest du, ehe du seinen Begriff eingesehen und beurtheilt hast, wissen, ob es lüderlich gehandelt sey? Auf diese Weise wird es dir nie begegnen, daß du über andere, als solche Sachen, urtheilest, von denen du dir deutliche Begriffe gemachet hast.

Auslegung.

Er will, daß wir reife und richtige Urtheile von den Sachen fällen, so daß wir niemand über das, was er thut, weder loben noch tadeln, ehe wir die Absicht, aus welcher es geschieht, deutlich eingesehen haben: Denn diese ist es, welche eine That qualificirt. Oft schafft einer Nutzen mit Schlägen, oft stiftet einer Schaden, indem er einem zu essen giebt; oft handelt einer recht, da er einem andern etwas nimmt; und unrecht, da er

einem etwas giebt. Man muß hiemit, will er sagen, von dem, was geschiehet, das urtheilen, was es an und vor sich selbst ist; und wenn einer früher, als man pflegt, ins Bad geht, nur sagen, er gehe früher, und kein Prädicat hinzusetzen, es weder wol noch übel gethan nennen, bis wir die Absicht eigentlich wissen. Denn wie? wenn er wegen Krankheit, oder wegen schlafloser Nacht, oder daß es so zur Cur gehörte, früher gegangen wäre? Der Zweck, oder die Absicht bestimmt erst, wie es gehandelt, ob es wol oder übel gethan sey. Wir müssen hiemit warten, bis wir die wissen, ehe wir absprechen, ob das frühere ins Bad gehen lüderlich oder gut sey. So kann es etwa auch ganz recht seyn, viel Wein zu trinken, entweder wegen besondern Temperaments, oder wegen besondrer Beschaffenheit der Luft, als vor und nach den Hundstagen, oder wegen ungesunden Clima's. Wenn wir das nicht beobachten, wenn wir von dem, was geschieht, nicht bloß das urtheilen, was es vor sich ist, und nicht bloß sagen, frühe, oder viel, sondern mit dem Prädicat herausrücken, ehe wir den Zweck eigentlich eingesehen haben; so begeguet, daß das etwas anders ist, was wir anschauend wahrgenommen, wovon wir uns einen deutlichen Begriff gemachet haben, was richtig in unsere Sinnen gefallen ist, wie z. Ex. das frühe, das viel; und etwas anders das, worüber wir das Urtheil fällen, oder absprechen, daß es gut oder übel gethan sey. Das ist aber unvernünftig, etwas ganz anders von einer Sache sagen, als man an derselben wirklich gesehen hat. Er will, wir sollen weder unbesonnen loben noch tadeln; vornehmlich aber alles unbillige Tadeln meiden. Davon redt er eigentlich,

und auch dieses gehört noch zur Lehre von der Gerechtigkeit.

Acht u. sechszigster Abschnitt.

Nenne dich niemal selbst einen Philosophen, und rede selten vor Idioten von Regeln und Grundsätzen, sondern handle, wie es die Regeln und Grundsätze erheischen. Z. Ex. An einer Mahlzeit, predige nicht, wie man essen soll, sondern iß, wie man soll. Erinnere dich, daß Sokrates gerade auf diese Weise von aller Eitelkeit entfernt war. Es kamen Leute zu ihm, die ihn um Empfehlung bey Philosophen ersuchten; und er führte sie auf. So ertrug er es, daß man ihn verkannte.

Neun u. sechszigster Abschnitt.

Wenn man derowegen über philosophische Grundsätze und Maximen unter Idioten zu reden kömmt, so schweige du meistens. Denn es ist grosse Gefahr dabey, wenn man unverdautes Zeug von sich giebt. Fällt man etwa das Urtheil über dich, du verstehest nichts, und du wirst darüber nicht aufgebracht, dann darfst du glauben, du fangest an in der That ein Philosoph zu seyn. So spiegeln die Schaafe den Hirten nicht, wie viel sie gefressen haben, sondern verdauen nur inwendig ihr Futter, und geben dann äusserlich Wolle und Milch. Spiegle du vor den Idioten auch keine Grundsätze, sondern laß sehen, daß du sie verdauet hast, und nach denselben handelst.

Auslegung.

Epictet redet auch hier mit einem, der noch seine Progresse macht, nicht mit einem ausgemacheten oder vollkommenen Philosophen. Denn dieser hätte keiner sol-

chen Erinnerungen mehr vonnöthen. Diesem würde er nicht sagen: Es ist gefährlich unverdautes Zeug von dir zu geben. Weil aber die, so noch zunehmen, etwa von Eitelkeit und Prahlerey angefochten werden, so bemühet er sich hier, diese Paßion durch allerley Gründe auszureuten. Zum Exempel durch diesen: Es ist eine Lüge,* wenn man Erz, das noch im Schmelzofen ist, eine Statue, oder wenn man einen Embryo (eine ungebildete Frucht im Mutterleibe) einen Menschen nennt. Eine gleiche Lüge ists, wenn man einen der erst noch auf dem Wege zur Philosophie ist, einen Philosophen nennen wollte. Und gewiß, wer betrachtet, von welcher Grösse und Würde das Leben eines wirklichen Philosophen ist, wie sehr er über andere Menschen erhaben ist, den wird jenes nicht nur eine Lüge, sondern eine gottlose Rede dünken. Wie? darf sich denn einer, der sich noch nicht Philosoph nennt, der sich den Stand und Rang eines Philosophen noch nicht anmaßt, mit Lehren noch gar nicht abgeben? Wie wird sich denn ein Zunehmender üben können, wird man fragen, wenn ihm alles Lehren soll verbotten seyn? Es wird schon eine gute Uebung für ihn seyn, wenn er sich nicht erlaubt, mit Idioten von Philosophie zu schwatzen, vor denen man doch nicht um der Uebung willen, sondern aus Eitelkeit, und um sich zu spiegeln, discurirt. Was soll er denn für eine Aufführung unter ihnen beobachten? Er setze die Handlungen ins Werk, die ihn die Vorschriften seiner Philosophie gelehrt haben, anstatt sich mit dem eiteln Vortrage philosophischer Maximen aufzublähen. Denn der Endzweck der Philosophie ist doch nicht, von der Tugend zu reden, sondern sie zu thun. Wenn du hiemit an einer Mahlzeit bist, so schwatze nicht

davon, was Pflicht und Anstand beym Essen erfordere, sondern iß, wie es Pflicht und Anstand erfordert. Denn auf die Weise werden deine Reden, wenn sich einmal eine Gelegenheit und ein Beruf zu lehren für dich eräuget, desto mehr Nachdruck und Ansehen haben. Denn wie übel läßt es, wenn man andere lehrt, wie man essen, oder wie man Schwierigkeiten und Unglücksfälle ertragen müsse, und dann die Regeln, die man andern gegeben hat, selbst nicht befolget.

Er sagt aber nicht allein: Enthalte dich, dergleichen Discursen anzufangen, sondern, wenn auch etwa Idioten auf solche Discursen kämen, so laß dich nicht gelusten, dir das Ansehen eines Lehrers unter den Idioten zu geben; denn du würdest in Gefahr seyn, unverdautes Zeug von dir zu geben. Denn gleichwie wohlverdaute Speisen eine gute Leibsconstitution unterhalten, so ernährt wohlverdauter Unterricht den gesunden Zustand der Seele, aus welchem dann nachwärts als aus einer dauerhaften Wurzel fruchtbare Reden erwachsen. Wenn hergegen einer, ehe er diesen gesunden Zustand der Seele völlig erreicht hat, den Unterricht, den er gehört hat, auskramt, so ist er in der That in Gefahr, unverdautes Zeug von sich zu geben. Denn es sieht wirklich nicht besser als gespeites aus, wenn man nur Dinge, die man auch einmal gehört hat, auskramet, und sie nicht aus dem Herzen und ersten Gemüthszustande hernimmt. Weil aber eine Seele, die noch ausser sich herumzuschauen gewöhnt ist, von guten Exempeln Nutzen hat, so führt er den Sokrates an; der war ein so vollkommner Philosoph, daß er sogar durch das Orackel für den weisesten unter allen Menschen erklärt worden, und verbannete dennoch alle Eitelkeit so sehr aus seiner Aufführung, daß

er gewisse Thoren, die ihn verachteten, aber ihn um eine Empfehlung an Philosophen zur Unterweisung ersuchten, sogleich aufführte, und sie bey Sophisten empfahl. So hat er den Protagoras empfohlen; und in seinem Theätetus sagt er selbst: Ich habe nicht nur dem Prodikus, sondern auch andern weisen und göttlichen Männern viele Lernjünger gegeben.

Verbanne aber, sagt er, die Eitelkeit und die Prahlerey nicht nur so weit, daß du unter Idioten nicht von Grundsätzen und Maximen schwatzest, oder, wenn sie davon schwatzen, stille schweigest; sondern auch so, daß du, wenn dir jemand sagt: Du weißt nichts; nicht darüber aufgebracht werdest. Denn dieß wird eine starke Probe seyn, daß du dir aus der äussern Ehre nichts machest; eine stärkere noch, als wenn du bloß unterlassest Maximen zu predigen. Denn dabey hat sich noch nicht gezeigt, daß andere eine sehr schlechte Meynung von dir haben. Wenn du nun aber auch das hörst, und es dich nicht quält, da du doch ehebevor über dergleichen Urtheile sehr empfindlich warst; alsdann darfst du glauben, du fangest an, in der That, ein Philosoph zu seyn, und das ins Werk zu setzen, weswegen du so viele Discursen angehört hast, und weswegen du dich auf die Philosophie gelegt hast; damit du nämlich der Natur gemässe Handlungen verrichtest, nicht bloß davon schwatzest oder hörest. Denn dir ins Gesicht sagen lassen, du weißt nichts, und darüber unempfindlich seyn, das heißt nun eine That. Denn es ist Verachtung der guten oder schlechten Meynung, die sich der Pöbel von dir macht. Und wenn du einmal deinem Lehrer deine Progressen zeigen sollst, so kannst du ihm, der nach Handlungen frägt, Handlungen zeigen, die aus wohlverdauten Lehren, die

deinen Gemüthszustand genährt und gestärkt haben, erwachsen sind, nicht Geschwätze. Die Schaafe speyen das Gras, so sie gefressen, nicht aus, um den Hirten zu zeigen, daß sie viel gefressen haben, sondern verdauen ihr Futter, und bringen dann Wolle und Milch.

Siebenzigster Abschnitt.

Wenn du deinen Leib zu einer gemeinen und einfältigen Lebensart gewöhnt hast, so ziere dich nicht damit. Und wenn du nur Wasser trinkst, so sage es nicht bey allen Anlässen, du trinkest nur Wasser. Willst du aber eine Uebung, etwas hartes zu ertragen, anstellen, so thue es insgeheim, und nicht vor Fremden. Umfasse nicht Statuen, sondern wenn dich etwa einmal stark dürstet, so nimm ein Maul voll frisches Wasser, und speye es sogleich wieder aus, und sag es keinem Menschen nicht.

Auslegung.

Es giebt verschiedene Titel, worunter man bey den Leuten in Achtung und Ruf zu stehen sucht. Bald will man durch Erzählung seiner Thaten Ruhm erjagen, bald durch Wohlredenheit, bald durch Unterricht in der Morale, bald durch eine einfältige und strenge Lebensart. Nachdem er gegen die erstern Arten dieser Eitelkeit Arzney vorgeschrieben, redet er itzt mit einem, der sie auf die letzte Art hat, und erinnert ihn, er soll sich mit seiner einfältigen Lebensart und Kästigung nicht zieren, das heißt, nicht stolz darauf seyn, und sich einbilden, er besitze darinn etwas Grosses; sondern er soll fürs erste denken, wie viel gemeiner noch die Bettler leben, und wie vielmehr sie auszuhalten im Stand

sind, als wir: Fürs andere, wenn wir gleich dieses Gute, das eben nicht zu verachten ist, haben, wie viel anderes Gutes hergegen uns noch fehle, das andere besitzen. * Man schadet sich selbst auf eine doppelte Weise, wenn man auf irgend einen Vorzug stolz ist, weil man einerseits die Vervollkommnung dieses Vorzuges, in der Einbildung, er sey schon etwas Grosses verabsäumt; anderseits sich mit diesem Vorzug begnügt, und sich um anderweitige keine Mühe giebt. Thu aber auch diese Dinge, sagt er, ohne alle Prahlerey. Wenn du nur Wasser trinkst, so lenke den Discurs nicht auf alle Weise herum, daß du einen Anlaß bekommen mögest, es anzubringen, du trinkest nichts als Wasser. Wenn du dich kästigen, wenn du den Leib zu strenger Arbeit, zur Enthaltung von Wollust, zu Ausdaurung des Schmerzens, üben willst, so thue es in der Einsamkeit, und suche nicht vor andern zu scheinen, und von den Leuten gesehen zu werden; wie die, so sich in einem Streite übermahnet sehen, und Volk zur Hülfe herbeyruffen wollen, auf Statuen steigen, über Gewalt und Mord schreyen, und einen Haufen Volk um sich her zusammenbringen. * Stelle hiemit deine Uebungen nicht so an, daß sie Aufsehen machen, sondern einsam und in geheim. Ninim, wenn dich stark dürstet, einen Mund voll frisch Wasser, und speye es wieder aus, und sag es denn keinem Menschen, daß du das gethan habest. Denn wer mit dergleichen Sachen will gesehen seyn, und damit prahlet, der hat fürs erste noch Maul und Augen offen für die äussern Dinge; er hat sich selbst ganz vergessen, und sich in fremde Sachen verlohren; fürs zweyte hat er das Gute, was die einfältige und abgehärtete Lebensart hat, verlohren, wenn er die Ehre und den Ruf

davon zum Zweck derselben macht. Diese Kästigungen und Erduldungen sind nützlich, so fern sie den Leib und seine thierischen Triebe gewöhnen, sich nicht gegen die Vernunft zu empören, sondern ihr unterthänig zu seyn, wenn sie auch etwas noch härteres gebeut. Ein Mensch, der sich zu harter Arbeit und Schmerz gewöhnt hat, wird sich durch keine Umstände, so drückend sie auch seyn mögten, nöthigen lassen, sich einige Erleichterung auf Unkosten seiner Freyheit zu verschaffen.

Ein u. siebenzigster Abschnitt.

Der Stand und Charackter eines Idioten ist dieß: Er denkt nie daran, daß Nutzen und Schaden von ihm selbst herrührt, sondern verhält sich immer so, als wenn beydes nur von aussen herkäme. Des Philosophen Stand und Charackter hergegen ist es, daß er allen Nutzen und Schaden nur von sich selbst erwarte.

Zwey u. siebenzigster Abschnitt.

Das sind Zeichen, daß einer Progresse mache: Er lobt niemand, und schilt niemand; er beschwert sich über niemand, er klagt niemand an, er redet niemals von sich selbst, als ob er etwas wäre, oder etwas wüßte. Eraügen sich Hindernisse oder Widerstand, so klagt er sich selbst an. Lobt ihn jemand, so lacht er bey sich selbst über den Lobredner. Schilt man ihn, so vertheidigt er sich nicht. Er gehet sachte einher, wie einer, der noch nicht gesund ist, und trägt Sorge, daß er das geheilte Glied nicht erschüttere, ehe es recht erstarket ist. Der Begierde (der Wünsche) hat er sich gänzlich abgethan. Abscheu (Furcht) erlaubt

er

er sich nur noch vor solchen Sachen, die wider die Natur dessen sind, was in unserer Gewalt stehet. Er erlaubt sich keine andre, als sanfte und gemäßigte Triebe. Hält man ihn für einfältig und unwissend; so frägt er nichts darnach. Mit einem Wort: Er wachet gegen sich, wie gegen einen Feind und Verräther.

Auslegung.

Da er itzt an das Ende seiner Lehren kömmt und damit den Beschluß machen will, man müsse nicht bey den bisher gegebenen Grundsätzen und Vorschriften stille stehen, sondern sich auf Werke und Handlungen, die ihnen gemäß sind, legen; man müsse nicht das Reden und Hören, sondern das Thun zum Zweck machen; so beschreibt er noch vorher drey moralische Zustände, die zugleich drey Hauptklassen der Menschen ausmachen. Denn alle Menschen sind entweder Idioten, ungelehrte; oder der völlige Gegensatz von diesen; Philosophen, Gelehrte; oder ein Mittel zwischen beyden, doch so, daß sie sich weiter von den Idioten entfernen und den Philosophen näher kommen. Diese nennt er Zunehmende, und diesen hat alles bisher gesagte gegolten. Auch diese Zunehmenden hat er in seinem bisherigen Unterricht abgetheilt in solche, die erst anfangen sich unterweisen zu lassen, und in solche, die schon bereits etwas zugenommen haben. Jede dieser drey Klassen beschreibt er nun, und sagt, der Stand und Charackter eines Idioten sey, daß er Schaden und Nutzen nie von ihm selbst, sondern immer von aussenher gewärtig ist. Denn da sowol die Vernunft, die unser Wesen ausmacht, als die sinnlichen Triebe, (die untern Seelenkräfte) die wir mit den Thieren gemein haben, in unserer Gewalt stehen;

so ist die Vernunft, wie das Sprichwort sagt, unser aller Merkur: Denn obwol die Vernunft in uns Menschen der Zahl nach verschieden ist, (jeder seine eigene Vernunft hat) so ist sie doch der Gattung nach bey allen eines und ebendasselbe; so daß sie nach den gleichen Gütern strebt, die gleichen Uebel scheut, die gleichen Sachen bey allen für wahr, und die gleichen für falsch hält; also daß hiemit die Vernunft bey einem Menschen das Richtscheid ist, vermittelst dessen er das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche unterscheidet. Nun hat alle Vernunft der Menschen einen Hang nach jenen unkörperlichen, untheilbaren, allezeit gleichförmigen und beständigen (Formen) Beschaffenheiten, als da sind Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Klugheit, die ein jeder ganz bekommen kann, ohne daß sie sich durch die Mittheilung vermindern; die auch, weil die gesunde Vernunft darüber Richterin ist, in keinen Streit kommen, alles in bester Eintracht bleiben lassen, indem sie bey allen das gleiche sind. Die sinnlichen Triebe hergegen, als da sind Zorn, Gelust und dergleichen Beschaffenheiten (Formen) sind zwar der Art (Form) nach bey dir und mir das gleiche: Jedoch hat mein und dein Zorn, dein und mein Gelust, dein und mein Abscheu, verschiedene bey jedem eigene Gegenstände; und obwol ihre Gegenstände der Zahl nach dieselbigen sind, so vermindern sie sich doch, wenn jemand daran Theil nimmt, weil sie körperlich und einzeln und theilbar sind, wie z. Ex. Gelder, Leiber, Aeker: Oder auch Ehre, Herrschaft, Macht: Denn auch diese sind einzeln, und darum kann sie niemand ganz für sich besitzen: Denn sie vermindern sich, wenn andre daran Theil nehmen. Daher giebt es hierüber verschiedene Urtheile und bey jedem eigene; da-

her entstehen darüber Streit und Factionen und Kriege. Der ist hiemit ein Idiot, ein Ungelehrter, der das gemeine Richtscheid, den gemeinen Zweck verläßt, und sich auf ein eigenes Urtheil, und auf einen gewissen eigenen einzelnen und körperlichen Gegenstand der Wünsche einschränkt: Denn so wird er von äussern Dingen abhangend. Das aber, worauf unser Verlangen geht, oder wogegen wir Abscheu haben, es sey nun der Natur gemäß oder nicht gemäß, das sieht man für sein Gut oder Uebel an: Denn was man verlangt, hält man für ein Gut, was man scheut, für ein Uebel. Der Philosoph hergegen hat der Begierde nach äussern und zusammengesetzten Dingen entsagt, und sieht sie für Sachen an, die ihm gänzlich fremd sind: Entlediget und gereiniget von Fantomen und Schatten der Dinge, kehrt er in sich selbst, und in das, was ein wesentliches und wirkliches Ding ist, in die allgemeinen Beschaffenheiten (Formen) oder Vernunftwesen, die in ihm sind, und findet so das wahre Gut innert sich selbst. Denn das Uebel findet in ihm keine Statt.

Nachdem er nun so die einander gerade entgegengesetzten Stände characterisirt hat, kömmt er auf die Zeichen eines Zunehmenden, dem der ganze bisherige Unterricht bestimmt war. Denn für einen Philosophen ist er nicht geschrieben. Ein Philosoph braucht nicht mehr angeführt, und unterwiesen zu werden; sondern er ist nunmehr selbst im Stande anzuführen und zu unterweisen. So ist es auch nicht die Eigenschaft eines Philosophen, daß er niemand lobe und schelte: Denn beydes kömmt einem Lehrer und Aufseher der Sitten, wenn es Anlaß giebt, allerdings zu. Auch für keinen Idioten sind diese Lehren abgefasset, es sey denn, daß er seinem

Idiotenstand entsagte, und sich unter einen Lehrer begäbe, der ihn zur Philosophie anführt, und also in die ersten Anfänge guter Progressen käme.

Was Epictet in vorigen Abschnitten kurz gesagt hat, wiederholt er hier, und das meiste fast mit den gleichen Worten, um es uns besser in das Gedächtnis einzudrücken, und die Erinnerung an dasselbe durch diese Abkürzung zu erleichtern. Mit dem Ausdruck: Gegen sich selbst wie gegen einen Feind wachen, will er sagen, wir sollen das Mißtrauen gegen uns selbst hegen, unser Zustand möchte noch nicht zu seiner völligen Festigkeit gelanget seyn, sollen auf uns selbst, auf unsre Gedanken und Handlungen eine scharfe Aufsicht haben, und uns selbst so scharf richten, wie wir unsre Feinde zu richten pflegen: Wir sollen uns nichts aus Partheilichkeit und Paßion nachsehen, welches uns in dem Urtheil über uns selbst und über unsre Freunde nicht selten begegnet. Wer aber sich selbst so schont und schmeichelt, der taugt so wenig, als verfaultes Leder.

Drey u. siebenzigster Abschnitt.

Wenn sich einer ein Ansehen damit giebt, daß er den Chrysipp verstehen und auslegen kann; so sage bey dir selbst: Hätte Chrysipp nicht dunkel geschrieben, so hätte dieser nichts, womit er sich ein Ansehen geben könnte. Wohin geht aber meine Absicht? Dahin, daß ich eine deutliche Kenntnis der Natur erlange, und mich darnach richte. Ich frage darum nach, wer mir die Natur erklären könne, und da man mir sagt, Chrysipp sey der Mann darzu, so gehe ich zu ihm. Allein, ich verstehe seine Schriften nicht: Ich frage derowegen

nach einem Ausleger. Bisdahin ist noch nichts ehrwürdiges. Hab ich einen Ausleger gefunden, so bleibt mir übrig, von den erklärten Lehrsätzen Gebrauch zu machen: Das ist es denn und zwar allein, was mir ein Ansehen geben kann. Wenn ich mir hergegen schon daraus was Grosses mache, daß ich itzt den Chrysipp auslegen kann, was bin ich denn anders, als ein Grammatiker, anstatt eines Philosophen, worden? Bloß, daß ich nicht den Homer, sondern den Chrysipp auslege. Wenn mich derowegen jemand anspricht, daß ich ihm Lectionen über den Chrysipp halte; so schäme ich mich vielmehr, daß ich ihm nicht Thaten zeigen kann, die den Lehren gleich und übereinstimmig wären.

Auslegung.

Nachdem er die drey Stände, die es unter den Menschen giebt, Idioten, Philosophen, und Zunehmende, unterschieden, und was dem Zunehmenden bisher gesagt worden, zum Behuf des Gedächtnisses abgekürzt hat; so fügt er nun in diesem und folgenden Abschnitten den Beschluß bey, man müsse die Werke thun, dazu in diesen Discursen Unterricht gegeben worden. Denn der Endzweck der Discursen sind die Werke oder Handlungen, um deren willen die Discursen sind gehalten worden. Denn hier gilt vornehmlich, was der Redner * spricht: **Alles Reden, worauf keine Thaten folgen, ist eitel und leer.** Man muß also, sagt er, gerade anfangs betrachten, was die Bestimmung des Menschen sey. Sie ist sein Gut, seine Glückseligkeit, die Erkenntnis seiner Natur, was er derselben gemäß zu thun oder zu leiden habe. Z. Ex. Wer ein vernünftiges Leben führen will, muß den Leib bloß für sein Werkzeug ansehen,

* Demosthenes.

und seine Begierde und seinen Abscheu mit der vollkommensten Tugend harmonieren machen. Da ich nun dem nachfrage, sagt man mir, Chrysipp habe hievon geschrieben. Ich nehme sein Buch zur Hand, aber ich verstehe es nicht. Ich sehe mich um einen Ausleger um, und durch dessen Hülfe verstehe ich nun meinen Chrysipp. Bisdahin ist eben nichts, das Ehre mache, weder für den Ausleger, noch für den, dem erkläret wird. Denn Chrysipp hat auch nicht in der Absicht von diesen Dingen geschrieben, damit sich Ausleger damit beschäftigen, und damit man sich dieselben erklären lasse; sondern damit man von seinen Schriften Gebrauch mache. Wenn ich hiemit von seinen Schriften Gebrauch mache, dann mache ich mich des Guten, so darinn ist, theilhaftig. Wenn ich hergegen nur den Ausleger bewundere, daß er wol ausgelegt, daß ich ihn verstehen, und itzt selbst auslegen kann, und wenn ich alles andere erhalte, nur den Gebrauch oder die Ausübung der Lehren nicht, was bin ich anders, als ein Grammatiker, anstatt eines Philosophen, worden? Denn die Auslegungskunst ist ein Theil der Grammatick. Ich bin von dem Grammaticker nur darinn unterscheiden, daß ich nicht den Homer, sondern den Chrysipp, auslege. Es ist aber von selbst klar, wie sehr der tadelnswerth sey, der bloß den Chrysipp liest, oder andern auf Begehren Lectionen darüber hält, von seinen Grundsätzen aber keinen Gebrauch im Leben macht. Denn hätte nicht ein Kranker die größte Ursache sich zu schämen, wenn er von Arzneyen für seine Krankheit, die er in einem Buch beschrieben gefunden hätte, nur klar und deutlich lesen, und andern erklären, aber die Arzneyen selbst für seine Krankheit nicht brauchen würde? *

Vier u. siebenzigster Abschnitt.

Alle diese Grundsätze und Regeln befolge nun durchaus; Sie seyen deine Gesetze; die mindeste Uebertrettung derselben sey dir so entsetzlich, als eine Todsünde. Was denn jemand von dir sagen möchte, das achte nicht; denn das ist nun nicht mehr deine Sache.

Auslegung.

Eine Schwalbe, sagt das Sprichwort, macht keinen Frühling. Also bringt dir auch die Ausübung einer oder zwo Vorschriften Chrysipps noch keine Fertigkeit, sondern du mußt auf deinem Vorsatz, der gut und nützlich ist, standhaft beharren, und dir das größte Gewissen machen, denselben zu übertreten. Denn wenn die Verletzung der Gelübde auch in gemeinen Sachen für Unrecht und Gewissenlosigkeit angesehen wird, weil dadurch Treue und Glauben, die der ganzen menschlichen Gesellschaft Bestand und Sicherheit geben, so viel an uns ist, aufgehoben werden; wie vielmehr wird es gewissenlos seyn, das Gelübd, womit man sich der Philosophie und Tugend verbunden hat, zu brechen? Du würdest es aber brechen, wenn du zwar diesen Lehren, die du gehört und gelesen hast, Beyfall gäbest, und gestühndest, das sey alles schön und wahr; auch wol einen Anfang machtest, dich darnach zu verhalten; aber sie nicht mit Bestand befolgtest. Befolge sie denn, sagt er, durchaus und mit Bestand. Was denn jemand von dir sagen möchte, das achte nicht; wie er schon oben einmal gesagt hat, und itzt wieder darauf deutet, es werde viele geben, die sagen: Der kömmt uns einsmals als ein Weiser daher! Woher nimmt der die-

ses Philosophen-Gesicht? u. dgl. Denn das steht nicht in unsrer Gewalt, was die Leute sagen. Epictet mag hier auch wol auf jenes allegorische Gebott der Pythagoräer angespielt haben: **Wenn du in den Tempel gehest, so kehre dich nicht um**; womit sie zu verstehen gaben, daß, wer nach Gott strebt, nicht wankelmüthig seyn, und nicht vom Urtheil der Welt abhangen müsse.

Fünf u. siebenzigster Abschnitt.

Wie lange willst du es nun aufschieben, dich selbst der höchsten Glückseligkeit zu würdigen *, und dich von der richtig unterscheidenden Vernunft durchaus leiten zu lassen? Du hast die Grundsätze und Regeln empfangen, die du anzunehmen hättest, und hast sie angenommen. Auf welchen Lehrer warteſt du itzt noch, daß du es auf ihn versparen wolltest, deine Verbesserung vor die Hand zu nehmen? Du bist kein Jüngling mehr, sondern schon völlig ein Mann. Wenn du itzt noch unachtsam und träge seyn, und Vorsätze über Vorsätze fassen, und immer eine andere Zeit ansetzen wolltest, die genaue Aufsicht auf dich selbst anzufangen, so wirst du unvermerkt dein Zunehmen verträumen, und immerhin ein Idiot seyn, und als ein Idiot leben und sterben. Wohlan denn, so würdige dich gleich itzt, als ein Mann, als einer, der in Weisheit und Tugend Progresse macht, zu leben; und laß dir ein unverbrüchliches Gesetz seyn, deinen Einsichten, von dem, was das Beste ist, überall treu zu seyn. Begegnet dir etwas rauhes oder sanftes, Ehre oder Schmach, so denke, da gelte es kämpfen, da seyen die olympischen Spiele; es lasse sich nicht zaudern, durch einen einzigen Steg, oder ein einziges Untenliegen

sey dein Zunehmen erhalten oder verlohren. Auch Sokrates ist auf diese Weise zur Vollkommenheit gelanget, der sich in allen Fällen antrieb und aufmunterte, auf nichts anders, als was ihm die Vernunft gebott, Acht zu haben. Du bist zwar freylich noch kein Sokrates, aber du mußt doch so leben, wie einer, der ein Sokrates werden will.

Auslegung.

Keine unnöthige Erinnerung, daß einer, der itzt den ganzen Unterricht gehört hat, nun weiter nicht bloß Vorhabens seyn, und es länger nicht anstehen lassen solle, philosophisch zu leben.

Fliehst du die Mühe, so hast du mit stetem Elend zu kämpfen.

Die Faulheit bedient sich gern dieses Vorwandes, es sey nur aufgeschoben. Wie lange, sagt er derowegen, willst du es noch aufschieben, dich selbst der Anwendung alles dessen, was dir gesagt worden, zu würdigen? Denn das ist das beste, das vollkommenste, die Absicht und der Endzweck der ganzen Lehre, daß du die Gesetze der gesunden Vernunft in keinem Stücke übertrettest, sondern durchaus nach denselben handelst, und alle deine Neigungen durch sie regierest. Ein anderer könnte sagen: Ich warte bis ich einen Curs in der Logic und Morale gemachet habe. Du aber hast schon einige Progresse in der Philosophie, du hast die Grundsätze und Regeln empfangen, denen man zuerst als wahren und richtigen Beyfall geben muß; die man aber alsdenn, als bekannte und gewohnte in Uebung bringen muß. Auf welchen Lehrer warte st du itzt noch, daß du es auf ihn versparen wollte st, deine Verbesserung vor die Hand zu nehmen?

Andere sind noch minderjährig: Du bist kein Jüngling mehr, sondern ein Mann, der völlig zum Verstand gekommen ist, und itzt noch kein abgelebter Greis. Wenn du itzt in Trägheit und Sorglosigkeit, Vorsätze, und abermal Vorsätze, fassest, und immer eine andere Zeit bestimmst, da du Aufsicht über dich selbst haben wollest, so nährest du eine leere Hoffnung bey dir selbst, indem du denkst, es sey ja nur um Heute und Morgen aufgeschoben: So wirst du aber unvermerkt ohne Fortgang bleiben, oder vielmehr zurückekommen; da dir die Trägheit noch gerade zur Gewohnheit wird: Du wirst immer noch Idiot seyn, und als ein solcher leben und sterben. Denn wie jenes erstere Leben, ehe die Seele in diesen Körper hinabkam, einen grossen Einfluß auf dieses zweyte Leben im Körper hat, und die Vorbereitung des Naturells, die wir von dorther mitbringen, von Wichtigkeit ist, also hat auch das, was wir in diesem Leben im Körper thun, Einfluß auf unsern Zustand nach dem Tode, und ist die Zubereitung auf denselben. Denn diese Perioden sind nur Theile eines Ganzen, und machen zusammen nur ein Leben, das dort und hier, und wieder dort abwechselnde Auftritte hat. Würdige dich denn gerade itzt, als ein vollkommner zu leben. Er will nicht sagen, als einer der zur Vollkommenheit gelanget ist: Denn ein solcher hat dergleichen Vermahnungen nicht vonnöthen; sondern als einer, der im Zunehmen vollkommen ist, der allezeit zunimmt, und seinen Fortgang nie unterbricht. Mache dir jede deutliche Einsicht von dem, was gut und recht ist, zum Gesetze, und gebiete dir, darnach zu handeln. Du kannst aber auch von allen Zufällen und Begegnissen, auch von den widrigen, einen guten Gebrauch machen, wenn du der gesunden

Vernunft gehorchest. Begegnet dir etwas rauhes oder angenehmes, etwas ehrenhaftes oder schimpfliches, so verachte es nicht, wenn es etwas kleines, und fürchte es nicht, wenn es etwas grosses ist. Laß es nicht vorübergehen, sondern halte in jedem Vorfalle dafür, da sey deiner Tugend ein Kampf angeboten, itzt müssest du nothwendig entweder die Krone erringen, oder verrufen werden. Denn ein drittes ist nicht möglich, wenn du einmal in den Schranken bist, und der Kampf angeht. Du mußt aber auch keinen einzigen Tag versäumen, und keine einzige Handlung vernachläßigen, in der Meynung, das werde sogar viel nicht schaden. Denn durch einen einzigen Tag, sagt er, und durch eine einzige Handlung ist dein Zunehmen erhalten, oder verlohren. Wie das? Weil einer, der nur einen Tag und nur bey einer Handlung träg gewesen ist, gerade fauler und träger wird, und sobald der Fall wieder kömmt, um das schwächer ist, und leichter überwunden wird, als zuvor. In einem dritten Fall läuft es noch eher so ab, und indem seine Schwäche noch gerade grösser wird, geht das Zunehmen der gesunden Vernunft vollends verlohren. Es wird hergegen erhalten und befördert durch das Gegentheil dieses Betragens. Denn auch nur ein einziger Tag, nur eine einzige Handlung hinterläßt doch schon ein Zeichen, wie weit wir nun gekommen; wir gehen einem künftigen Fall schon mit mehrerem Muth, und wieder einem künftigen noch herzhafter entgegen: Auf diese Weise, sagt er, ist auch wirklich Sokrates der weiseste unter allen Menschen worden, da er sich gewöhnte, den Vortheil seiner Seele in keinem Falle niemalen hinunterzusetzen, sondern in allen Vorfallenheiten sich durch nichts anders bewegen und bestimmen zu

lassen, als durch die Vernunft, die ihm bey allem Nachdenken und Ueberlegen, die richtigste und beste zu seyn schien. Wenn du aber gleich noch kein Sokrates bist, so mußt du doch leben, wie einer, der gern ein Sokrates werden mögte. Wer ein gewisses Muster vor Augen hat, und dasselbe gern erreichen möchte, der läßt nicht nach, und geht in der Nachahmung desselben allezeit weiter.

Sechs u. siebenzigster Abschnitt.

Das erste und nothwendigste Fach in der Philosophie ist, Gebrauch von den Regeln zu machen, z. Ex. nicht zu lügen. Das zweyte hat die Beweise dieser Regeln: Z. Ex. Warum es nicht recht sey, zu lügen? Das dritte dient zur Bestätigung und Erläuterung der Beweise. Z. Ex. Warum das ein Beweis sey? Da kamen die Fragen vor: Was ist ein Beweis? Was ist eine Folge? Was ist ein Widerspruch? Was ist Wahrheit? Was ist Falschheit? Ist also nicht das dritte Fach um des zweyten; das zweyte aber um des erstern willen nothwendig? Das nothwendigste aber, und wobey man stille stehen soll, ist das erste. Wir hergegen kehren es um, halten uns im dritten Fache auf, und studieren nur das. Daher kömmt es denn, daß wir lügen; und gleichwol grosse Fertigkeit in Beweisen haben, daß das Lügen ein Laster sey.

Auslegung.

Einem jeden, der sich der Philosophie ergeben hat, und nach seiner natürlichen Vollkommenheit im Denken und Handeln strebt, ist eine scientifische (wissenschaftliche) Erkenntniß, was Wahrheit sey, unentbehrlich! Denn wenn er dem, was man ihn lehrt, auf blosses Meynen

hin, Beyfall giebt; wenn er dem Lehrer ohne Einsicht der Gründe und ohne deutliche Begriffe bloß glaubt, so wird er nicht nur oft irre gehen, sondern sich einmal über das andere genöthiget sehen, ein neues System anzunehmen. Die wissenschaftliche Erkenntnis aber wird durch Beweis erhalten. Was nun ein Beweis sey, daß es ein Schluß sey, der aus richtigen Vordersätzen, die regelmäßig zusammengestellt werden, eine Folge zieht; und was wahre und richtige Vordersätze seyen, und wie vielerley Arten ihrer richtigen Zusammenfügung es gebe, das alles hat die Logick auf sich uns zu lehren. Die Philosophie hat hiemit drey sehr nothwendige Fächer. Das erste ist, Gebrauch von den Regeln zu machen, oder sich nach Regeln zu verhalten, z. Ex. mäßig und bescheiden zu seyn in Werken, wahrhaft zu seyn in Worten. Das zweyte ist das Fach der Beweise, da mit Gründen dargethan wird, es sey Recht und Pflicht, sich so zu verhalten; das dritte bestätiget und erläutert es aus der Logick, daß dieses Beweise seyen, und daß man uns nicht betrogen habe. Es lehrt, was Beweise, was Schlußfolge, was Widerspruch sey. Daß das Geschlecht aus der Gattung folge: Denn wenn einer ein Mensch ist, so ist er auch ein lebendiges Geschöpfe. Daß Gegensätze sich widersprechen: z. Ex. Jemand und Niemand, Alle und nicht Alle; daß unmöglich beyde zugleich falsch seyn können. Es lehrt aber auch, was ein wahrer Schluß sey, was für Vordersätze er habe, und wie sie zusammengefügt seyn müssen; was hergegen ein falscher Schluß sey. Da ist nun klar, daß dieses dritte Fach, welches nach den Regeln der Logick verfahren lehrt, um des zweyten willen vonnöthen ist, damit wir wissenschaftlich erkennen, was uns gut sey, und wie wir es erlangen

können. Da wir es aber nicht anders, als durch Thun oder Handeln erlangen, so ist dieses das allernothwendigste Fach, und das Ziel, an welchem wir stille stehen sollen; dann für dieses und vonwegen dieses braucht man die andern zwey. Wir hingegen kehren die Sache um. Wir halten uns in dem dritten Fache auf, und zwar am meisten, ein wenig auch in dem zweyten. Das erste lassen wir aus der Acht, um dessenwillen doch die andern sind. Daher kömmt es denn, daß wir lügen, und dennoch in dem Beweise, daß es nicht recht sey, zu lügen, und in der logikalischen Musterung dieses Beweises wol bewandert sind. Wir sollten aber billigster maassen, nachdem wir begriffen haben, wie man es beweißt, daß man nicht lügen müsse, alsofort demonstrativisch und wissenschaftlich erkennen, daß man nicht lügen müsse; und nachdem wir das erkennt haben, alsdenn unser Verhalten durchaus darnach richten, weil wir nur zu dem Ende das zweyte und dritte Fach studiert haben. Er hat uns also in der schönsten Ordnung und sehr nachdrücklich auch durch diesen Abschnitt, die Ausübung und die practische Befolgung der moralischen Regeln eingeschärft.

Sieben u. siebenzigster Abschnitt.

Auf alle möglichen Vorfälle muß man mit folgendem Gebeht gefaßt seyn:

Wo immer meine Stell', o Zevs und weise Parzen,
Von euch bestimmt sey, führet mich.
Ich bin bereit zu folgen. Widersetzt' ich mich;
So wär' ich feig, und müßte doch.

Acht u. siebenzigster Abschnitt.

Dem diamantnen Schicksal sich gelassen fügen,
Nur das heißt weise seyn, und Gott erkennen.

Auslegung.

Da einige Alten den ganzen moralischen Unterricht, der uns hier ausführlich ertheilet worden, summarisch geliefert haben, so räth er uns, mit denselben Sprüchen allezeit gefaßt zu seyn; weil sie theils für das Gedächtnis bequem sind; theils die Vermahnungen, so sie enthalten wegen des Zeugnisses berühmter Männer, und wegen der Nettigkeit des Ausdrucks mit festerm Zutrauen angenommen und befolget werden. Der erstere nun dieser Sprüche ist von Cleantes, dem stoischen Weltweisen, einem Bürger von Assus: Er war Zenons Lernjünger und ein Lehrer des Chrysippus. Ich habe die Statue zu Assus gesehen, die diesem grossen Mann zu Ehren aufgerichtet worden, und zugleich von dem Geschmack und dem Pracht der römischen Herrschaft zeugt. Er gelobet aber in diesen jambischen Versen, von Gott sich führen zu lassen, und von dem wirkenden und bewegenden Principio, das von ihm ausgeht, und das ganze System der Dinge umfaßt, welches er die Vorherbestimmung und die Austheilung (das Loos oder Schicksal*) nennt, sich leiten zu lassen; mit Versprechen, ohne Widerstreben, und mit gutem Willen zu folgen; denn wenn ich mich sperrete, sagt er, so würde ich nicht nur feig seyn, sondern ich würde weinend und winselnd doch folgen müssen. Denn das schwächere muß nothwendig allezeit dem stärkern, und die Wirkung dem wirkenden Principio folgen. Das gleiche hat uns auch

Epictet in jenem Abschnitte gelehrt, wo er sagte: Begehre nicht, daß die Sachen in der Welt gehen, wie du wolltest, sondern laß dir gefallen, daß sie gehen, wie sie gehen, so wird es dir allezeit gut gehen. (im XIII. Abschnitt.) Das ist wirklich ein Inbegriff der ganzen Sittenlehre, daß man sich dem Ganzen subordiniere, und mit demselben ein Ganzes seyn wolle; nicht aber, daß wir vom Ganzen abgerissen, und in unsere Kleinheit oder Nichts eingeschränkt, uns dem Ganzen entgegensetzen, und haben wollen, daß das Ganze sich nach einem so geringen Theile richte.

Der andere Spruch ist von dem Schauspiel-Dichter Euripides. Er enthält den gleichen Gedanken: Denn das diamantene Schicksal (die Nothwendigkeit) ist nichts anders, als ein höheres Wesen, eine göttliche Ursache, die alle Dinge, sie wollen oder wollen nicht, führt. Wer mit diesem übereinstimmt, ihm folgt, wer sich nicht widersetzt, sondern hurtig nachkömmt, der ist in der That weise, und versteht die Natur der Dinge und den Unterschied des Ganzen und der Theile gut, und giebt der göttlichen Kraft die gebührende Ehre.

Neun u. siebenzigster Abschnitt.

Aber auch noch mit diesem dritten: Gefällt es den Göttern, o Crito! daß die Sache so komme; wohlan, so komme sie so! Anytus und Melitus können mich wol um das Leben bringen, aber schaden können sie mir doch nicht.

Auslegung.

Dieses ist eine Stelle aus dem Crito, einem Gespräche des Plato, und sind Worte des Sokrates. Es ist der

gleiche

gleiche Gedanke, noch kürzer, als in den vorigen zwo Stellen, abgefasset. Denn wer dieses nicht nur sagt, sondern auch so lebt, der braucht das rechte Mittel gegen die Thorheit, sich selbst vom Ganzen zu trennen, und Gott entfliehen zu wollen; der schlägt alles kleinere und schwächere aus dem Sinne, und ergiebt sich völlig dem Ganzen und Gott. Der vortrefliche Mann will uns durch das Zeugnis dieser Männer, die er noch zum Beschluß anführt, meines Bedünkens zu verstehen geben, daß die Zukehr zu Gott und die Subordination unter Ihn, den Gipfel der Vollkommenheit der menschlichen Seele ausmache. Die Worte: Anytus und Melitus können mich wol ums Leben bringen, aber schaden können sie mir nicht: Die er zuletzt anführt, sind aus Platons Schutzrede des Sokrates gegen Anytus und Melitus, seine Ankläger, genommen. Er verknüpft das Ende wieder mit dem Anfange und erinnert uns wieder an das, was er zuerst gesagt hatte, daß der, so sein Gutes und Uebel in denen Dingen, die in unsrer Gewalt sind, und nicht in den äussern Dingen setzt, niemal von niemandem weder wird gezwungen, noch geschädiget werden.

Und so viel habe ich für die Liebhaber Epictets zur Erläuterung seiner Lehren, so gut ich könnte, beytragen wollen. Auch ich bin der Vorsehung dankbar für den Anlaß, den sie mir verschafft hat, mich mit einem solchen Buche zu beschäftigen: Es kam mir recht zu gelegener Zeit, da mich eben die Tyrannie ihre schwere Hand fühlen ließ. Ich will das Werk auch mit diesem eigenen Gebethe beschliessen:

Herr und Vater * und Führer unsrer Vernunft, ich erflehe dich, daß du uns in einem beständigen Gefühl

unsers eigenen Adels, dessen du uns gewürdiget hast, erhaltest; uns, als freyen, sich selbst bestimmenden Wesen * beystehest, damit wir uns von dem Körper und den blinden Leidenschaften rein machen, die Obermacht und Herrschaft über sie gewinnen, und sie, wie sichs gebührt, bloß für Werkzeuge brauchen.

Hilf uns zu der Verbesserung und Vervollkommnung unsrer Vernunft zur Vereinigung derselben mit dem Wesen der Dinge, durch das Licht der Wahrheit. Noch eine dritte Bitte: Ich flehe zu dir, Erretter! ** daß du den Nebel, der vor den Augen unserer Seelen liegt, hinnehmest, damit wir (mit Homer zu reden:)

Richtig den Gott und den Mensch unterscheiden.***

Anmerkungen.

Seite 11. * Dieses wichtige Buch ist verlohren.

Ebendas. ** Photius meldet acht Bücher Abhandlungen Διατριβων; (es sind wol dieselbigen, die man auch λογους und Διαλεξεις nennt) und 12. Bücher Anreden, Ὁμιλιων. Wie schade, daß uns nur vier Bücher, vermuthlich von den erstern, übrig geblieben sind!

Ebend. *** Marius Valerius Messalinus, der im DCCCC J. der St. R. im IXten der Regierung des Antonius Pius Consul gewesen. Arrians Zuschrift an ihn ist auch verlohren.

S. 12. * Vossius de sectis Philos. p. 172. nennt unsern Simplicius christianæ religionis amarulentum hostem. Dieses ist eine von den Stellen, wo er Verachtung gegen die christliche Morale blicken läßt, und seine philosophische schlechtweg über dieselbe hinaufsetzt. Das hätte er nicht thun können, wenn er erwogen hätte, was die Erfahrung zeugt, daß dem grössern Theile der Menschen leichtere und kräftigere Principia der Tugend, als die Philosophie an die Hand giebt, unentbehrlich sind; und daß die Zahl deren, die sich von einem Epictet, z. Ex. überzeugen lassen, und ächte Schüler desselben worden, eben darum allezeit sehr klein gewesen, weil die Grundsätze seiner Tugendlehre für die meisten allzufein und troken sind. Es verdient doch allerdings von einem Philosophen in Anschlag genommen zu werden, welche Grundsätze für den Mensch, wie er überhaupt ist, von dem leichtesten Einfluß und die brauchbarsten seyen. Eine billige Schätzung der philosophischen und religiosen Principien der Tugend findt man in Fosters Reden, II. 2.

Ebend. ** Simplicius glaubt einen zukünftigen Stand der Wiedergeltung, Richterstühle im Hades. Er ist ein Eclecticus, und nimmt das von den Pythagoräern,

welches nicht alle Stoiker thun. Warum sollte nun eine so wichtige Lehre, wie die von Belohnungen und Strafen nach dem Tode, wenn sie aus der Vernunft erweislich ist, von einem philosophischen Sittenlehrer nicht gebraucht werden, die Menschen zur Tugend aufzumuntern und vom Laster abzuschrecken? Simplicius hätte ohne Zweifel nicht unterlassen, diesen Gebrauch davon zu machen, wenn er den Beweis für die Sache im Reinen gehabt und sie für etwas mehr, als eine wahrscheinliche Meynung, eine nicht ungereimte Tradition, gehalten hätte. Er hat vermuthlich die Schwäche der Beweise, die von einigen Philosophen versucht worden, eingesehen, und ist also redlich von ihm gehandelt, daß er in der Morale auf diesen Grund nicht bauen will. Wenn er aber, wie es scheint, die Christen verachtet hat, daß sie darauf bauen, so hat er wol den Beweis, den sie, und zwar sie allein dafür haben, nicht redlich geprüfet. Es mag ihm anstößig gewesen seyn, daß es ein Beweis a posteriori, ein historischer Beweis ist. Die Griechen suchten Weisheit, Beweise a priori, ἐπιστήμην: Sachen aber, die von dem freyen Rathschluß Gottes abhängen, sind solcher Beweise nicht fähig, und keine Gegenstände der Wissenschaft, sondern des Glaubens.

Seite 14. * „Ist es ausgemacht, daß die Vereinigung mit der Materie die Geister allemal herunterset̃t, und daß nach Trennung von derselben ihre Fähigkeiten zu nehmen und besser werden? Dieser Gedanken ist bisher sehr allgemein gewesen, und man hat uns sogar damit über das Elend des menschlichen Lebens zu trösten gesucht. Man hat uns den Körper als ein Gefängnis und die Seele als den Gefangenen vorgestellt, der nach seiner Befreyung seufzet. Diese bekannte Vergleichung

und viele andre derselben Art lassen sich endlich noch wol auf den groben Körper anwenden, den wir sehen und greifen, und der dem Tode unterworfen ist. Es giebt aber einen andern, der ihm nicht unterworfen ist, dessen unverweslicher Keim vielleicht schon vorhanden ist, der sich zu seiner Zeit auswickeln, und den die Seele zufolge der ausdrücklichen und oft wiederhohlten Offenbarung ewig bewohnen wird. Es ist daher der verwesliche Körper für die Seele kein Gefängnis und noch viel weniger ist es der unverwesliche und verklärte, den ihm die Schrift entgegensetzt. Hat man einen Beweis, daß unsre Seele würde glücklicher gewesen seyn, wenn sie Gott nicht zur Vereinigung mit diesem verklärten Körper bestimmt hätte? Weiß man es ungezweifelt, daß es mit der Natur der menschlichen Seele bestanden hätte, nicht mit einem organischen Körper vereiniget zu seyn? In der That der Plan des Schöpfers wäre damit nicht bestanden, und dieser Plan hat die höchste Weisheit zum Grunde. Man rühmt in einigen Schriften die mehr Beredsamkeit, als Philosophie zeigen, die Vortreflichkeit unsrer Seele, da man doch vielmehr die Vortreflichkeit des Menschen rühmen sollte. Der Mensch ist weder eine gewisse Seele, noch ein gewisser Körper. Er ist das Ganze aus der Vereinigung einer gewissen Seele mit einem gewissen Körper. C. Bonnets Betrachtungen über die Natur, in der Vorrede. Dieses mag zu einem Correctiv der pythagorischen Theorie vom Menschen dienen, die dem Simplicius gefallen hat.

Seite 18. * In den critischen Wäldern 1. 22: Wird es ganz richtig angemerkt, daß Abscheu eigentlich die Empfindung des Häßlichen ausdrücke. Wir werden aber doch genöthiget seyn, dieses Wort auch in einer weitern

Bedeutung zu nehmen, die Empfindung gegen eine Sache, die wir überhaupt für ein Uebel halten, zu bezeichnen, als den Gegensatz von Begierde, von der Empfindung für eine Sache, die wir uns als ein Gut vorstellen. Ich finde in unsrer Sprache keine andre Wörter das ὄρεξις und ἔκκλισις zu übersetzen, die sogar sinnlich sind und die Seele in einer Bewegung vorstellen, als ob sie sich nach etwas ausstrecke oder von etwas wegwende oder zurückfahre. Genug, daß Begierde und Abscheu, Verlangen, und Furcht keiner Zweydeutigkeit unterworfen sind.

Seite 18. ** Hieronymus Wolfius, der sich um Epictet und Simplicius sehr verdient gemachet hat, gesteht hier aufrichtig se nec stoicorum neque Simplicii rationem satis intelligere, tam parvo discrimine lethi. Der grosse Salmasius wußte hierüber schon Bescheid, und setzt in seinen Notis die Lehre der Stoiker von der natürlichen Folge der Bewegungen der Seele, und worin und warum die Peripatetiker und Academiker, und hier Simplicius mit ihnen, davon abgehe in volles Licht. Die Stoiker wollten, es erfolge auf jede Meynung, daß etwas uns gut oder böse sey, unmittelbar ein Trieb oder Hang für oder wider die Sache. Wenn diese erste Regung in Thätigkeit kömmt und geschäftig wird, so heißt sie bey ihnen nicht mehr bloß ὁρμη und ἀφορμη, ein Hang für oder wider die Sache, sondern ὄρεξις und ἔκκλισις, Begierde und Abscheu. Diese Bewegungen haben im Triebe ihren Anfang. Wir könnten den Trieb der elastischen Kraft, die Begierde der Wirkung dieser Kraft, da sich die Feder wirklich hebt, vergleichen. Die Peripatetiker wollten lieber sagen, die Vorstellung eines Gutes oder Uebels mache unmittelbar Begierde und Abscheu

rege, und diese setzen uns in Bewegung dem Gut nachzustreben, das Uebel zu fliehen. Diese wirkliche Bewegung und Bemühung ein Gut zu erlangen oder einem Uebel zu entgehen, διωξιν und φυγην, nennten sie den Trieb für oder wider eine Sache, und in diesem Sinne genommen muß ihm freylich Begierde und Abscheu vorgehen. Ich will es ein und für allemahl erinnern, daß ich dem Wort Trieb eine weitläufigere Bedeutung gebe, als es gewöhnlich hat. Man versteht ordentlich den thierischen Instinct darunter. In meiner Uebersetzung soll es auch den Willen, das Begehrensvermögen bezeichnen. Ich muß für Instinct und Willen einen gemeinen Namen haben, weil meine Verfasser Epictet und Simplicius von beyden auch nur ein Wort nämlich ὁρμη brauchen. So sind auch die Wörter: Meynung, Vorstellung, Bedünken, Urtheil, (ὑπολημψις, δόξα) in der Ausdehnung zu nehmen, die das Wort Verstand und Erkenntnißvermögen in der heutigen Philosophie hat. Ich halte es für Uebersetzer-Pflicht den Stoickern ihre eigene Terminologie zu lassen, obwol es bey ihrer Subtilität oft schwer hält, sie zu erreichen und Anmerkungen nöthig werden, die Begriffe zu bestimmen.

Seite 19. * Man darf nur weiter lesen, so wird klar, daß hier Gott, das Wesen, das von sich selbst und durch sich selbst und vollkommen gut ist, schlechtweg das Gute genennt wird.

Seite 23. * Simplicius nimmt folgende Reihen der Wesen an. 1. Gott, das Wesen von sich selbst, die Quelle aller Wesen und alles Guten. 2. Gute Wesen die unmittelbar von Gott hervorgebracht worden, seiner Natur am ähnlichsten, und daher im Guten befestiget sind: Αγαθοποιες, αυταγαθοποιητες, Gutheiten, Selbstgutheiten.

Das werden die Götter seyn, denen Plato die Erschaffung der Welt und des Menschen zuschreibt, weil nach seiner Meynung von dem höchsten Wesen nichts veränderliches und vergängliches darf hervorgebracht werden. 3. Die Seelen vom höchsten Range, Geschöpfe der Selbstgutheiten, die stets nach dem Guten streben, und bey denen es nie keine Berathschlagung oder Besinnen braucht, ihre Wahl für das wahre Gute zu bestimmen. Bey den Pythagoräern heissen diese Heroen, Genien der zwoten Stufe. 4. Die Seelen der Menschen, die in der Wahl des Guten veränderlich sind, doch sich selbst bewegen, oder die Ursache ihrer Veränderungen in sich selbst haben. 5. Die Körper, die nur von äusserer Kraft bewegt werden.

Seite 39. * den Einfluß unmäßig annehmen) Mirabilis est ista ratio de susceptione virium astrorum, neque video quomodo locum habeat, nisi vitiorum pœnæ per alia vitia luendæ sint, & ita flagitiorum nullus erit finis. Nam cum in maximo imbri iter facio non mei arbitrii est, modice madescere. Imbris enim modus non a me eligitur, sed dum in eo ambulo, necessario suscipitur. Firmicus & Manilius fatalem necessitatem humanorum operum atque eventuum statuere videntur, suamque sententiam historiis probare conantur, quæ quidem doctissimis quibusque improbatur. Possunt ergo verba hæc δεχόμενον ἡμῶν intelligi de libera voluntate, quasi dicat, esse penes nos, an instæ ab astris propensioni indulgere an adversari velimus. Hanc ego Simplicii sententiam esse puto, ut homo non nudo viatori in imbre ambulanti comparetur, sed ei, qui & penula & tecto se ab imbri vindicare possit. *H. Wolf.*

S. 41. * keinen Grund eines gerechten Lobes oder Ta-

dels) M. Manilius Lib. IV. Aſtronomicôn negat hoc, his verſibus:

Nec tamen hæc ratio facinus defendere pergit,
Virtutemve ſuis fraudare in præmia donis.
Nam neque mortiferas quisquam minus oderit herbas,
Quod non arbitrio veniunt, ſed ſemine certo;
Gratia nec levior tribuetur dulcibus eſcis,
Quod natura dedit fruges, nec ulla voluntas.
Sic hominum menti tanto fit gloria major,
Quod cælo gaudente venit, rurſusque nocentes
Oderimus magis, in culpam pœnasque creatos.
Nec refert, ſcelus unde cadat: ſcelus eſſe, fatendum.

Animoſa & magnifica eſt oratio hæc, quæ cœleſtibus decretis humana judicia congruere jubeat. Sed Simplicius noſter tantam rem & ſimplicius & diſertius explicat, quam Firmicus & Manilius. *H. Wolf.*

Seite 44. * unſer Gut — in uns ſelbſt.) Sic Chriſtus ſervator: Intra vos eſt regnum Dei. H. Wolf.

S. 45. * etwas menſchliches oder unvollkommenes.) Dubium Chriſtianos ne, an idololatras taxet. H. Wolf.

S. 62. * οὔπω σοι παρεστιν, nondum tibi adeſt, h. e. nondum aſſecutus es, didiciſti, tenes: Sicut D. Paulus, το μεν ἐθελειν μοι παρακειται. Sed quid Simplicio in mentem venerit, ut amphibolia luderet verbi παρειν non intelligo. Sequitur enim εἰ παρην, ſi adeſſet res deſiderata, mox ὡς ου παρονϛος, tanquam ea res non adſit. Cum autem hic ſive luſus, ſive lapſus, ſive etiam mendum codicis mihi non probaretur, aut (fatendum enim) non ſatis a me intelligeretur, quæ in converſione omiſi hic reponam: „Atqui ſi adeſſet, fortaſſe tempus appetendi jam præteriſſet. Nam appetitio eſt extenſio appetitionis ad rem appetendam, quaſi ea non adſit. In fine hujus loci ipſe interpretatur το οὔπω σοι παρεστιν per ουκ ἐφικτατω

ſci. Hæc inconſtantia me movet, ut a Simplicio ſcriptum hunc Commentarium, ſed non ſatis emendatum fuiſſe exiſtimen, id quod hominibus ſtudioſis illis quidem, ſed pluribus rebus occupatis, aut immatura morte interceptis, ſolet accidere. H. W.

Seite 63. * Triebe, die der Begierde vorhergehen) ὁρμη Stoicis prior eſt, ὀρεξις poſterior. Simplicio prior eſt ὀρεξις poſterior ὁρμῆ. Sed hic ſtoicos ſequitur, & ſtatim, poſt ſcripſum: προηγεῖται γαρ ὁ της μεν ὁρμης ὀρεξις. Quare ignoſcat mihi æquus lector, cum in hac arguta diſtinctione ipſe ſibi auctor non conſtet.

S. 76. * die Menöceen) Siehe Statii Thebais X. und Cic. Tuſc. I.

S. 78. * das Reinigungswerk des philoſophiſchen Lebens.) „Die Philoſophie iſt die Reinigung und Vervollkommnung des menſchlichen Lebens, Reinigung: Denn ſie macht uns von der groben Sinnlichkeit und von dem ſterblichen Leibe frey; Vervollkommnung: Denn ſie lehrt uns die eigene urſprüngliche Rechtſchaffenheit wieder annehmen, und führt uns zur Aehnlichkeit mit Gott zurücke. „So fängt Hierocles ſeinen Commentar über die Pythagoriſchen Verſe an.

S. 79 * ſchlechterdings allen.) Idem tamen Socrates dicit: Τοις μεν γαθοις ψυχαις ἀμεινον, τοις δε κακοις κακιον θανειν. H. Wolf.

Ebend. * * beſſer iſt, man ſey todt, als man lebe.) Dacier glaubt, Simplicius habe ſich die Mühe geſpart, dieſe Stelle im Phädon nachzuſchlagen, und das Gedächtnis ſey ihm etwas untreu geweſen. Wer die Stelle nachſchlägt, findt eine Verſchiedenheit, die ihm die Mühe des Nachſchlagens nicht lohnt, und von der geringſten Erheblichkeit nicht iſt. Der Conſtruction des ὁτι κακοι οις

βελτιον τεθναναι ἢ ζῆν, etwas nachzuhelfen, hat Stephanus dem Comma einen schicklichern Platz angewiesen, ὥσπερ καὶ τἆλλα, ἔστιν ὅτε κ. ο. β. Forster räth zu lesen, τἆλλα ἀλλ' ἔστιν ὅτε &c. Herr Prof. Köhlers Muthmassung ist, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε οἷς μὲν βέλτιον τεθναναι, οἷς δὲ ζῆν, und ist dieser auch in seiner Uebersetzung (Lübeck 1769.) gefolget. Er sorget dafür, daß der letztere Satz dieser Periode dem erstern wol entspreche und ihn bestäthige: Allein sie stimmen auch ohne diese Aenderung wol zusammen. „Die Sache (nämlich, daß für einen jeden Menschen vortheilhaft sey bald zu sterben) leidet keine Ausnahme, sagt Sokrates; allen ist es gut, ja einigen ist noch besser sie sterben, als sie bleiben im Leben.„ Hieron. Wolf hat eine Einschaltung gewagt, und in seiner Uebersetzung befolgt, die dem Salmasius nicht gefällt, der sonst die meisten Wolfischen Verbesserungen des Textes in seiner Edition annimmt. καὶ οὐδεποτε τυγχανει (κακον) τῳ ἀνθρωπῳ, ὥσπερ καὶ τα ἄλλα. Es ist auch dieses κακον ganz unnöthig, wenn man construirt οὐδεποτε τυγχανει τουτο ὥσπερ τα ἄλλα nimirum οὐχ ἁπλα sed modo αἱρετα modo ἀναιρετα, hiemit οὐδεποτε ἀμφισβητουμενον. Solche Glossen müssen wol zuweilen der Uebersetzung nachhelfen, aber in den Text dörfen sie nicht eingerückt werden, wenn sie auch noch so richtig wären.

Seite 79. *** das sage ich in allem Ernst.) Das wird nach Platons Hypothesen so zu verstehen seyn: Durch den Tod gewinnen sowol die guten als die bösen. Die Guten gehen in die elysischen Felder in einen glücklichern Zustand unmittelbar über; die Bösen in einen Reinigungs-Stand, der sie zur Glückseligkeit zubereitet.

S. 84. * über allen Zweifel hinaus sind.) Man drückt sich hierüber heut zu Tage so aus: Die Erkenntnis müsse

nicht nur deutlich, sondern anschauend, intuitiv und lebhaft seyn, wenn sie des gehörigen Einflusses auf den Willen und die Handlungen nicht verfehlen soll. Siehe Moses Mendelsohns Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Vortreflich schreibt hierüber R. der Recensent des Buchs: Die grosse Lehre vom Gewissen, in der allgemeinen deutschen Bibliotheck. XIII. Bande. „ Aus allen Instanzen erhellet, daß weder die Deutlichkeit der Erkenntniß, noch die Vorstellung der Bewegungsgründe, das allgemeine Mittel sey, feste Entschliessungen zu dem Guten bey dem Menschen zu bewirken. Ja, sagt man, die Erkenntnis muß lebendig seyn: Aber bedeutet dieser figürliche Ausdruck etwas anders, als die Kraft Entschliessungen zu bewirken? Wodurch bekömmt sie diese Kraft? Dieß ist der Knoten, der aufgelöset werden soll. Nicht immer durch die Deutlichkeit, noch durch die Stärke, noch durch die Richtigkeit, noch durch die Menge der Bewegungsgründe, welche sie vorstellt; denn wir bemerken offt gute Entschliessungen, wo wir diese Mittel nicht wahrnehmen, und finden sie einandermal nicht, wo doch alle diese Mittel vorhanden sind. Man hat, wie mich dünkt, Entschliessung und Neigung nicht sattsam von einander unterschieden. Die Neigung ist eine fortgesetzte daurende Entschliessung, ohne welche keine Besserung noch Tugend statt haben kann: Aber die Entschliessung ist nur ein einzelner Actus des Willens, welcher auch nur einzelne Handlung bewirkt, und sie kann bald, oder im Augenblick durch eine entgegengesetzte Entschliessung aufgehoben werden, daß die Handlung gar nicht, sondern eine entgegengesetzte erfolgt. Die anschauende Erkenntniß der Bewegungsgründe ist zwar allezeit lebendig, d. i. sie wirkt Entschlies-

sung, oder wenigstens eine Bewegung des Willens sich zu entschliessen; aber dieß Anschauen kann schnell durch ein ander Anschauen geschwächet und verdunkelt, die Richtigkeit der Erkenntnis bezweifelt, entgegenstehende Bewegungsgründe in grosser Klarheit erblicket werden, u. s. w. und so unterbleibt die Entschliessung sowol, als die daraus folgende That. Die Hauptsache aber ist, daß mehrentheils Neigungen vorhanden sind, welche die Entschliessung überwiegen. Und wie entstehen denn diese Neigungen? Ich stelle mir die Sache so vor. Jede anschauende Erkenntnis des Guten läßt in der Seele einen gewissen Eindruck von sich zurück, gewisse Züge des dargestellten Gegenstandes, nebst dem Gefallen oder Mißfallen das sie bewirken können, und dem dunkeln Bewußtseyn der dadurch erweckten Entschliessung. Jedes neue Anschauen eben desselben guten oder bösen Gegenstandes vermehrt die Masse dieser Empfindung, und jemehr die Seele dazu sammelt, desto überwiegender wird die Empfindung, und bewirkt entweder Neigung oder Abneigung zum Gegenstand, d. i. eine daurende und gegen einzelne Vorstellungen immer stärkere Entschliessung den Gegenstand zu wollen oder nicht zu wollen. Daher will der Mensch oft, ohne daß er sich der Gründe seines Wollens deutlich bewußt seyn kann; die oft wiederhohlte Entschliessung zu einer und ebenderselben Sache macht sie ihm vorzüglich gegenwärtig, d. i. er wird daran gewöhnt; er thut das Gute oder Böse, ohne daß er von den Gründen, warum er es thut, deutliche Rechenschaft geben könnte. Es verhält sich damit eben so, als mit dem Urtheil des Menschen. Aus öfterer Betrachtung jeder Sache bleibt ein gewisses Bild in der Seele zurücke, worauf sie alle ihre neuerlangten Kenntnisse bezieht:

Aus oft bemerkten Uebereinstimmungen oder Verschiedenheiten mit demselben erhält sie eine gewisse Richtung, gleich, ohne Bewußtseyn der Gründe, das was ihr dargestellt wird für wahr oder falsch zu halten. Dieß macht zusammengenommen den innern Sinn, den natürlichen Menschen Verstand aus, so wie jenes im Willen die herrschende Neigung, der Hang heissen könnte. So schwer es nun hält, den innern Sinn zu bestreiten und die Menschen zu vermögen, das für falsch zu erkennen, was sie nach der ganzen Masse ihrer Vorstellungen für wahr halten, oder umgekehrt, wie man es am Aberglauben, Vorurtheilen, ꝛc. ganz natürlich wahrnimmt, eben so schwer ist es auch den Willen zu beugen, wenn er durch die Masse seiner Empfindungen anders bestimmt ist. Daraus liesse es sich erklären, warum die deutlichste und rührendste Vorstellung der Bewegungsgründe oft ohne Wirkung bleibt, oder Entschliessungen hervorbringt, die sich schnell wieder verlieren; warum man aber ohne diese deutliche Erkenntnis standhaft etwas wollen, warum Gutes oder Böses zur Gewohnheit werden; warum einzelne anschauende Vorstellungen des Guten zwar einzelne gute Thaten, aber keinen tugendhaften Sinn erzeugen können. Sollten diese Muthmassungen Grund haben, so würden sich verschiedene practische Folgen daraus herleiten lassen, wovon ich nur einige anführen will. So wenig die innere Ueberzeugung durch eine einzelne noch so richtige Demonstration bewirket wird, so wenig wird auch die innere Besserung durch eine einzelne noch so richtige und deutliche Vorstellung der Bewegungsgründe bewirket. Die Besserung des Gemüthes geschieht nur nach und nach, eben so wie die Aufklärung des Verstandes. Ein oft wiederholtes Anschauen der Bewegungs-

gründe, eine öftere Entgegenstellung der guten und bösen Folgen seiner Handlungen, eine wiederholte Beziehung der Sache auf sich selbst, eine öftere Anregung der Furcht, Hoffnung, Freude ꝛc. vor und nach der Ausübung einer That, vermehrt die Summe der Empfindung endlich so sehr, daß sie bey jedesmaliger Wiederkehr gleicher oder ähnlicher Handlungen die Seele überwiegend bestimmt und eine allgemeine Richtung verursachet, dieses zu wollen und jenes zu verabscheuen. Haben schon die entgegenstehende Neigungen die Oberhand, so kann die Entschliessung zum Guten nicht eher fest und daurend werden, bis die Summe der Empfindungen, wodurch sie bewirkt werden, so groß ist, daß sie die Entgegenstehende verdunkelt und schwächt. Bis auf diesen Zeitpunkt schwebt der Mensch zwischen dem Guten und Bösen hin und her, je nachdem gerade der ein oder der andere Theil der Empfindungen klarer oder dunkler ist. Man kann tugendhaft seyn, ohne sich seiner Bewegungsgründe deutlich bewußt zu seyn: Ja wenn man erst tugendhaft geworden ist, handelt man ohne dieses Bewußtseyn; man wird es gewohnt gut zu seyn. Die Gewöhnung zum Guten durch öfteres Reitzen des Wohlgefallens der Seele daran, durch einzelne treffende Züge der guten Handlung, durch erleichterte Uebung derselben, durch Erfahrung ihrer angenehmen Folgen ꝛc. ist wirksamer aufs Herz, als die deutliche Vorstellung der Bewegungsgründe. Kinder und das gemeine Volk können nur auf jene, nicht auf diese, Art zur Tugend erzogen werden. Bey solchen gut gewöhnten können hernach deutliche Vorstellungen von kräftiger Wirkung seyn; bey verwöhnten helfen sie wenig oder nichts. Die Besserung des Gemüths geht nach dem Maaß der Verwöhnung und nach

der Summ und Masse der Empfindungen, welche entgegenstehende Neigungen verursachen, schneller oder langsamer vonstatten, sie muß in qualitate und quantitate bey jedem Subject anders seyn, und augenblickliche Besserung ist der Natur der Seele nicht gemäß. Genug für dießmal. Philosophen denen die Kenntniß der Seele und besonders der moralischen Seite derselben wichtig ist, würden sich um die Berichtigung dieser und verschiedener anderer davon abhangender Sätze verdient machen, manchen Irrthümern vorbeugen, und den schädlichen Einfluß mancher falschen Methode, die Menschen tugendhaft zu machen, abwehren können, wenn sie diese Untersuchung recht ins Licht setzten. Daß der Mensch gut sey und gut werde ist eine so wichtige Sache, und doch ist die Frage noch nie recht ernstlich untersucht worden: Wie geht es zu, daß der Mensch gut wird? „ Man lese hierüber auch M. Häfelers Disputation de Disciplina morali, præside Ernesti.„ Bey den Alten, wie bey Arrian und Simplicius häufig zu sehen, war der Curs der Moral nicht absolviert, wenn das System durchgegangen war, sondern wie sie ἀρχομενους παιδευεσθαι, προκοπτοντας und πεπαιδευμενους unterschieden, so hatten sie auch für jede Klasse besondere Methoden und Uebungen.

Seite 86. * des Kindes in uns) Im griechischen ist eine Anspielung auf die Etymologie des Wortes παιδεια Unterricht, das von παις ein Kind abstammt. Siehe *Ernesti* de disciplina christ.

S. 92. * von dem Herrn aller Dinge vergönnt sind,) Ich nahm die Lesart an die Hieron. Wolf hier vorschlägt, ἀπο του παντος κυβερνητου προσδεχεσθαι. Sonst haben die Codices nur ἀπο του παντος π. und Salmasius ändert

dert es nicht, ungeachtet Wolf schreibt: Sic postea quoque vox hæc deesse videtur. Nisi forte το παν, h. e. universitatem rerum pro Deo ponat: Quod minus placet. In diesem Kapitel gedenkt Simplicius θεου, του παντος κυβερνητου einmal ausdrücklich. Das mag ihn vom Verdachte des Spinosismus retten, wenn er nicht allemal so bestimmt redt, sondern zuweilen το παν, pro Deo ponit, wie er offenbar im folgenden Kapitel thut: ἢ το παν ἀει τα ἀρεσκοντα ποιειν ἡμιν, ἢ ἡμας τοις ὑπο του παντος ἀπονενοημενοις ἀρεσκεσθαι. Vielleicht sind aber seine Begriffe hierin schwankend gewesen, und dann hat weder Criticus noch Uebersetzer Pflicht ihm vestere und gesündere zu liehen Doch wechselt auch im folgenden Kapitel το παν und ἡ του δημιουργου θεου διοικησις ab. Ersteres sey also eine unschuldige Metonymie: Siehe unten wo weise und gütige Absichten der göttlichen Regierung angegeben werden.

Seite 114. * Das Daseyn des eigentlich und freygewählten Bösen.) Sed unde illa coacta sive ignorantia sive malitia sit, non explicat; ut nec divus Paulus, qui disputatione interrupta scrutatores divinorum arcanorum objurgat. H. Wolf.

Ebend. ** Wenn die selbst bestimmende und freyhandelnde Natur der Seele ein Uebel ist.) Quia vero pleriique omnes hac libertate ad perniciem & suam & aliorum abutuntur, quid dicas? Cur puero gladium, aut potius furioso? Sunt hæc arcana Dei, nullo humano ingenio explicabilia: Nisi quis illud forte probet:

Ludit in humanis divina potentia rebus,
Sed hunc ludum risumque Dei sceraticum sacræ literæ detestantur. Idem.

Ebend. *** lieber eine Pflanze oder eines der unvernünftigen Thiere, als ein Mensch seyn wollen?) Si quis

cruciatus inferorum conceſſerit, quorum teſtimoniorum plenæ ſunt ſacræ literæ, quis non malit vel ſaxum, vel nihil omnino potius eſſe, quam æternas ſcelerum, easque intolerabiles dare pœnas? Nemo mihi certe quidem unquam perſuaderit, ut malim in cruciatu eſſe, quam nihil eſſe, variorum morborum carnificinas expertus, ut alias ærumnas & moleſtias taceam: Et poſt ipſe Simplicius confitetur, ipſum eſſe ideo expeti, quod bonum ſit. idem.

Seite 122. * der Ehrgeitz iſt zur Verbeſſerung der andern Leidenſchaften nützlich,) Licet ipſa vitium ſit ambitio, frequenter tamen cauſa virtutum eſt. Siehe hierüber eine gründliche Abhandlung von **Jortin** in dem brittiſchen theologiſchen Magazin. 1. B. 3. St.

S. 144. * nach ſeinem freyen Belieben.) Alia ſunt Lapitharum noſtrorum των κυπελλομαχων convivia, in quibus id præclarum habetur, ſi neque pes neque caput officium faciat. Edere quidem nemo cogit, ſed *niſi* *hiberis* ex aliena libidine, non raro periculum, odium certe quidem paratum eſt ſemper. Nec alia ratio melior ea, quæ velis, vel reſciſcendi, vel conficiendi (ut audio) in conventibus Imperii, quam ſtrenue certandi poculis. A quibus ſtatim in ſenatum itur, & de republica, de religione, de incolumitate patriæ præclaras ſententias dicunt ii, qui neque mentem neque linguam incolumem habent. Et miramur res noſtras indies ruere in deterius, ac periculum eſſe, ne vel externa vi, vel inteſtinis diſſidiis oppreſſi concidamus? H. W.

S. 156. * Nichts iſt von der Philoſophie und wahren Lebensart ſo entfernt, wie aufgezogene Augbraunen.) Plinius beſchreibt den Euphrates als einen ehr- und liebenswürdigen Philoſophen, und ſagt unter anderm: Nul-

lus horror in cultu, nulla triſtitia, multum ſeveritatis: Reverearis occurſum, non reformides. Vitæ ſanctitas ſumma, comitas par. Inſectatur vitia, non homines: Nec caſtigat errantes, ſed emendat. Sequaris monentem attentus & pendens, & perſuadere, etiam cum perſuaſerit, cupias. Epiſt. I. 10.

Seite 157. * als wenn ihn Gott ſelbſt dazu aufgemahnet hätte.) Dem zufolge iſt es alſo ein ſchätzbarer Vorzug der chriſtlichen Religion oder Philoſophie, daß man ſichs nicht bloß einbilden darf, als hätte man einen Beruf von Gott zu dem Stande eines tugendhaften Lebens, ſondern daß ein ſolcher Beruf da wirklich vorhanden, und dieſe Lehre das hohe Anſehen einer göttlichen Sanction vor ſich hat, welches den Syſtemen der alten Weltweiſen fehlte.

Ebend. ** auf den Cothurn geſtiegen, und ſchon mit einer Keule umhergegangen.) Alludit opinor ad Bacchum Ariſtophanis in Ranis, qui Herculis habitu deſcendit ad inferos. H. W.

S. 160. * im Stand dein eigener Richter zu ſeyn,) Si Londres etoit aſſés imbecille pour te refuſer les acclamations, qui te ſont dues, eh bien mon ami, il y a dequoi te conſoler; rentre dans ton cœur; il te dira, que tu a fait une bonne action, & ſon ſuffrage ne doit-il pas te ſuffire? — La vertu n'a pas beſoin de ſe transporter hors d'elle même, pour jouir d'un ſpectacle ſatisfaiſant, & ſa propre eſtime eſt la ſeule recompenſe, qu'elle cherche à meriter Les epreuves du ſentiment par M. d'Arnaud pag. 205.

S. 164. * Da aber das Schöne mehr ins Auge fällt) Locus ſuſpectus obſcurior certe, quam ut a me ſatis intelligatur ob neſcio, quam συγχυσιν και ανακολουθιαν και

περιτ?ολογιαν. H. W. Ob ich bey dieser Stelle glücklicher gewesen als Wolf, mögen griechische Leser urtheilen.

Seite 166. * von andern abhange.) Soll ich hier dem Leser, der vermuthlich mit einigem Unwillen durch diese Hecke gekrochen, eine Abbitte thun? Es war, wie sich hin und wieder zeigt, der Geschmack der Zeit, da Simplicius schrieb, daß man sich oft zu sehr in dialectische Subtilitäten einließ. Ich durfte dergleichen Stellen weder überschlagen noch umschmelzen, damit ich meinen Schriftsteller weder stümmle, noch seinen Charackter verstelle. Er verdient aber, daß man zuweilen Geduld und Nachsicht habe, da er uns weit öfter durch angenehme und fruchtbare Ebenen führt.

S. 167. * Wenn aber dieß größtentheils unmöglich ist,) Daß eine philosophische Lebensart und Staatsbedienungen sich mit einander vertragen, will ich aus vielen nur zwey Exempel anführen. Plinius schreibt von Titus Aristo: Quam parcus in victu, quam modicus in cultu! Soleo ipsum cubiculum ejus, ipsumque lectum, ut imaginem quandam priscæ frugalitatis adspicere. Ornat hæc magnitudo animi, quæ nihil ad ostentationem, omnia ad conscientiam refert: rectèque facti non ex populi sermonibus mercedem, sed ex facto petit. In summa non facile quis quenquam ex istis, qui sapientiæ studium habitu corporis præ se ferunt, huic viro compararit. Non quidem gymnasia sectatur, aut porticus nec disputationibus longis aliorum otium suumque delectat: Sed in toga negotiisque versatur, multos advocatione, plures consilio juvat. Nemini tamen istorum castitate, pietate, justitia, fortitudine etiam primo loco cesserit. Mirareris, si interesses, qua patientia hanc ipsam valetudinem tole-

ret, ut dolori reſiſtat, ut ſitim differat; ut incredibilem febrium ardorem immotus opertusque transmittat. Epiſt. I. 22. Und Plinius ſelbſt war allerdings Philoſoph und Staatsmann zugleich, und Euphrates ließ ihm nichts aus ſeinen Klagen gehen, daß die Geſchäfte ihm ſoviel Zeit rauben, die er lieber den Studien wiedmete. Diſtringor officio ut maximo, ſic moleſtiſſimo Sedeo pro tribunali, ſubnoto libellos, conficio tabulas, ſcribo plurimas, ſed illiteratiſſimas literas. Soleo nonnumquam de his occupationibus apud Euphratem queri. Ille me conſolatur; affirmat etiam eſſe hanc philoſophiæ, & quidem pulcherrimam partem, agere negotium publicum, cognoſcere, judicare, promere & exercere juſtitiam, quæque ipſi doceant in uſu habere. Mihi tamen hoc unum non perſuadet, ſatius eſſe iſta facere, quam cum illo dies totos audiendo diſcendoque conſumere. I. W.

Seite 180. * Ich retractiere alſo gänzlich, was ich über dieſen Abſchnitt in dem letzten Blatt meiner Ueberſetzung Arrians 1766. (in den Verbeſſerungen) geſchrieben habe. Simplicius, den ich damals noch nicht hatte, hat mir ſeither erklärt, daß dieſe Worte ſo viel ſagen, das Malum ſey nur ein ens privativum, keine Subſtanz, ſondern eine Accidenz. Heyne mag alſo ſeine allzugekünſtelte Auslegung (Enchiridion, cum animadverſ. Dresdæ 1756. pag. 79.) deren ich damals beytrat, für ſich behalten; ſo wie mir auch ſein ſtrenges Urtheil über die Auslegung, die Simplicius hier giebt, von keinem Gewichte mehr iſt, nachdem ich dieſelbe mit Aufmerkſamkeit geleſen habe: Parum ἐυσοχως, ſagt er, h. l. verſatur Simplicius, qui cum ſani nil haberet, quod diceret, philoſophorum, qui premi ſe ſentiunt, more, in *looum communem de origine mali* excurrit.)

Seite 183. * die nicht zwey Urwesen) Ein Zeugnis, daß sich die Grausamkeit in Anathemen bey philosophischen Secten nicht minder als bey theologischen finde. Wie hätten die Manichäer, von denen hier die Rede, auf ihre Gegner schrecklich losdonnern können?

Iliacos intra muros peccatur & extra.

„ In keinen deistischen Büchern, die ich jemalen gelesen, „ habe ich diese Herren für geheimnisvolle Lehren — „ streiten gefunden, und zwar mit solchem Grimm und „ Wuth, daß sie einer den andern dem Teufel übergeben, wenn sie in solchen geistlichen methaphysischen „ Dingen nicht gerade so glauben, als sie selber glauben.„ Schreibt Harwood in der Betrachtung über den Deismus und das Christentum. Diese Stelle von den Bannstrahlen der Manichäer, einer deistischen Secte, ist ihm hiemit noch nie zu Gesichte kommen, oder er hat sich ihrer sonst nicht erinnert.

S. 218. * Götter genennt.) Θεος pater, Θεος patruus. Voce του Θεου ni fallor, ostendere vult, patres olim Θεους fuisse dictos, ac Θεου nomen abolitum ob religionem. Θεου tamen remansisse. H. W.

S. 219. * als wenn es Gott befehlen würde) Lehrer einer gesunden natürlichen Religion und Sittenlehre machen diesen Anspruch mit Recht. Denn die Wahrheit und das Licht der Natur ist aus Gott. Nähern Ausspruch aber haben die Lehrer der geoffenbarten Religion, die angeben, was sie vom Herrn empfangen haben.

S. 226. * Man halte diese Weitläufigkeit über die Freundschaft zu gut) Das wird jeder gute Leser um der Sache selber willen, und auch deswegen gern thun, weil ihn dieser schöne Theil der Abhandlung mit der Trokenheit ihres Anfangs versöhnt. Wer ein Muster von

einem liebenswürdigen Freunde-Paar will kennen lernen, lese Chrysostomum de sacerdotio.

Seite 237. * hat Gott jederzeit den Menschen geoffenbaret, wie aus den Geschichten bekannt ist;) De ceremoniis & sacrificiis Judæorum loquitur. Nam Numæ Pompilii & Lycurgi aliorumque legislatorum commentis hoc tribuere alienum videtur a Simplicii prudentia. H. W. Unten sagt er doch: „Alle Nationen bewerben sich um die Huld der Gottheit durch Gottesdienste, die ihnen Gott entweder selbst angegeben, oder die sie andern Völkern abgelernt haben.„ Ueber diese wichtigsten Gegenstände beziehen sich die größten Philosophen des Altertums auf gewisse dunkle Spuren einer alten Tradition und einige heiligen Urkunden. Dieses wird mit etlichen Stellen aus dem Plato bewiesen in D. Laws Betrachtungen über die Geschichte der Religion. pag. 149.150.

Ebend. ** auf unsere Haabe — ein Gnadenglanz falle,) τα ἐκ]ος ἀπολαυσ]α τ]ς θειας ἐλλαμψεως. Es kommen in diesem Kapitel noch etliche solche Stellen, wo Simplicius gar zuversichtlich grosse Dinge von der Kraft der Erstlingsopfer rühmt. „Da diese Opfer, so weit sie dessen fähig sind, in den Glanz der göttlichen Gegenwart kommen, werden auch wir (die opfernden) durch dieselben, Gottes theilhaftig. Der Götter-Glanz, der diese Opfer bestrahlt, mittheilt denselben eine Wunderkraft, Krankheiten zu heilen, Ungewitter zu stillen und zu weissagen: Die opfernden selbst werden dieses Glanzes (θειας ἐλλαμψεως) auch theilhaftig, wenn sie oft solche Opfer bringen, daneben aber ein reines unschuldiges Leben führen: Das Opfer muß aber auf das genauste mit den gehörigen Ceremonien, mit gehöriger Andacht, und an gewissen besondern Tagen, auf die got-

gefällige Weise (κατα τον Θεον) gebracht werden; sonst äussert sich der Götter-Glanz, ἡ ἐνεργεια της θειας ἐλλαμψεως nicht in seiner Kraft.„ Daß dieses der Wahn des Volkes gewesen, den die Götzenpriester sorgfältig genug werden unterhalten haben, läßt sich wol begreifen: Aber daß ihn hier ein Philosoph unterstützt, und die Tradition so geradezu unterschreibt; ein Philosoph, der sich anderswo mit seiner anmaaßlichen demonstrativen Wissenschaft der erhabensten Wahrheiten über die Christen erhebt, und es uns als Schwachheit vorrückt, daß unsere Religion blosser Glauben sey; dieses kleidet ihn gewiß sehr schlecht. Von diesem Glanz und seiner Kraft findt man übrigens bey andern heydnischen Scribenten wenig. Die Götter und Göttinnen wurden wol feyerlich eingeladen, das Opfer ihrer Gegenwart zu würdigen: Adeste —

Tandem venias precamur,
Nube candentes humeros amictus,
Augur Apollo. *Horat.*

Ipse suos adsit Genius visurus honores. *Tibull.*

Wenn die heydnischen Priester die Opfer im Credit erhalten wollten; so war ihnen daran gelegen, daß sie von denselben auch so was behaupten, als die jüdischen Priester mit Grund von der Herrlichkeit des Herrn, von der glänzenden Wolke die das Heiligtum erfüllete, von dem Angesicht des Herrn das sich über das Volk erleuchtete, zu rühmen wußten. Wie das die heydnischen Priester angestellt haben, mag uns von Dalen berichten. Ich begnüge mich mit der Wahrscheinlichkeit, daß diese θεια ἐλλαμψις eine Nachäffung jener δοξα gewesen. Sonst braucht Simplicius im vorhergehenden Kapitel dieß Wort in metaphorischem Verstand von den

Vortheilen, welche die Tugend aus der Freundschaft zieht; diese Tugend werde von den Göttern erleuchtet, oder empfange ein ausserordentliches Licht der Weisheit. So redet er auch im 31. Kapitel von einem göttlichen Licht, welchem verdorbene Staaten nicht Platz geben.

Seite 237. *** Die Erstlinge opfern) Τας ἀπαρχας, proficias, profecta. Vide B. Briſſon. Form. Lib. I. worinn die bestanden, und was eine gesunde, durch das Evangelium geläuterte, Vernunft dawider einzuwenden wisse; siehe Arnobium adversus gentes, Lib. VII.

S. 241. * Alle Dinge wenden sich von Natur, jedes nach seiner Fähigkeit zu Gott.) παντα ἐπεστραπται. Es ist die Figur, nach welcher David sagt: Der junge Rabe schreye zu Gott; und aller Augen warten auf ihn. Der natürliche Trieb aller lebendigen und leblosen Geschöpfe auf das, was ihre Erhaltung und Fortdauer bewirkt, kann eine allgemeine Richtung auf Gott genennet werden. Denn nicht nur diesen Trieb hat er ihnen anerschaffen, sondern auch die nähern untern Kräfte, welche jene Erhaltung und Fortdauer bewirken, laufen in ihm der einzigen selbstständigeu Kraft zusammen, oder hängen von ihr ab.

Alone HE works in all, yet HE alone
Seems not to work. *Thomson.*

S. 253. * wie es von allen Wesen aus einem natürlichen Triebe gepriesen wird.) D. h. in allen Wesen, von den niedrigsten bis zum höchsten, liegt eine deutliche Spur, die einen denkenden Geist auf die erste Ursache führt, und zum Lob und Preiß Gottes antreibt. Es contrastirt in der That stark, nachdem man etliche Seiten hindurch die trockenste dürrste Sprache der Methaphysick gehört hat, einsmals etwas rednerisches oder poe-

tisches blühen zu sehen : Purpureus late qui splendeat unus & alter assuitur pannus.

Seite 254. * Von dem einen Principio des Ganzen) Diese Stelle macht es klar, daß Simplicius Gott in einem richtigen und nicht im spinosistischen Sinn το παν, το ὁλον nenne, da es ihm synonymum ist mit ἡ μια και ὁλη ἀρχη, unterschieden von πολλαις και μεριπολε αι ἀρχαις.

Ebend. ** Der Gott der Götter, das allerhöchste Gut.) Das ist der verfeinerte Polytheismus, den die jüngern Platoniker ausgekünstelt, das Ungereimte des heidnischen Götzendienstes, welches beym Licht des Evangeliums handgreiflich worden, zu vertauschen. Sie setzten ein einziges höchstes Wesen, ein Principium der Principien fest, und bewiesen sein Daseyn und seine Vollkommenheiten trefflich gut. Das übrige Heer der Götter allegorisirten sie in himmlische Naturen, die nächst an Gott angränzen, denen göttliche Namen und Ehre zukommen, in Mittler, durch welche die Verehrung und Anbetung, die wir Menschen dem Allerhöchsten erweisen, an ihn überbracht wird; Staatsminister, die unter dem obersten Beherrscher aller Dinge verschiedene Departements haben: Principien des verschiedenen physicalischen, intellectualischen und moralischen Schönen und Guten, das unter dem Mond ist. Daß aber dieses eine gewaltsame und gezwungene Auslegung der alten Mythologie sey, hat Arnobius Lib. III. und viele andere gezeigt. Ob Gott der Allerhöchste mittelbar oder unmittelbar schaffe und regiere, ob durch mehrere oder einen Mittler, hätte man niemal a priori auszumachen unternehmen, sondern den Entscheid einer sichern Offenbarung überlassen sollen. Das Evangelium giebt denselben, und wenn Simplicius, und schon vor ihm Epictet und andre, nicht zu

stolz gewesen wären; so hätten sie das Ansehen dieser Ankündigung redlich geprüft, und sichs dann nicht gereuen lassen das Gewebe ihrer Systeme diesen einzig sichern Grundsätzen so willig aufzuopfern, als es Justinus, Athenagoras, Tatian, und andre Philosophen gethan haben.

S. 264. * Das natürliche, dem Menschen geziemende Leben) Lebe nach der Natur: Ist der Inbegriff der ganzen stoischen Sittenlehre. Wie dieser von den alten Weltweisen sey verstanden worden, darüber ist schon längst gestreiten worden. G. ab Osten de Bruyn ist der Meynung der Sinn jener Worten bey den Stoickern und Platonikern sey gewesen, daß der Mensch seine Handlungen nach der Ordnung der Natur und nach den Beziehungen, welche die Dinge in der Welt auf den Menschen, vermöge der von Gott ihnen gegebenen weisen Verknüpfung, haben, einrichten soll: Kurz, daß der stoische Grundsatz mit dem Principio Juris naturæ in der Wolfischen Philosophie einerley habe sagen wollen. Er bekräftiget diese Erklärung mit verschiedenen Stellen Ciceronis und Epicteti und vertheidigt sie wider einiche Einwürfe. Alsdenn zeigt er aus eben diesen Scribenten desgleichen und Seneca und M. Antonin, daß die Stoicker aus gedachtem Grundsatze die meisten Pflichten eines Menschen gegen sich selbst, gegen andre und gegen Gott wol hergeleitet und vorgetragen, die Lehre von der ἀπαθεια ausgenommen, welche jedoch Seneca Epist. 116. und M. Antoninus II. 13. auch sehr gemildert hätten. Vide Dissertat. de Progressu, quem per solum rationis lumen in Ethices doctrina fecerunt mortales.

Ebendasselbe ** Dem Erretter geheiliget! το τρίτον το Σωτηρι. Er vergleicht den dritten Theil dieser Abhand-

lung dem dritten Trunck, den er seinen philosophischen Gästen präsentiert, und treibt die Allusion noch weiter, daß er sich auch einer bey der Libation gewohnten Formel bedient. Diese war sonst: Mactus hoc vino inferio esto, worüber sich Arnobius VII. B. nicht wenig lustig macht. Soter (Erretter), dem hier der Philosoph seinen Trunk heiligt, ist wol niemand ander als Jupiter, der unter vielen andern Zunamen auch Soter und Eleutherius (Befreyer) hatte. Als sich Traseas die Ader geöffnet, um zu todt zu bluten, sprach er mit ausgestrecktem Arm: Σοι τουτο το αἱμα, ὠ Ζευ Ελευθεριε, σπενδω. Xiphilinus in Nerone. Eine solche Anspielung auf die Libationsformel war auch das bekannte Wort Sokrates bey seinem Gifttrunk: Hoc Critiæ!

Seite 269. * nicht mehr thun.) Was Simplicius hier von der Sinnesänderung und Rückkehr zu Gott schreibt, ist vorzüglich eine von den Stellen, wovon das zu verstehen ist, was E. Law in der Betrachtung der Geschichte der Religion schreibt Bl. 233. Das Christentum machte sogar die Begriffe solcher Leute feiner, die es nicht förmlich annahmen. Dieses erhellet aus den Schriften jener Weltweisen, die nach dessen Bekanntmachung lebten, des Epictetus, Arianus, Plutarchus, Max. Tyrius, und insbesondere des Marc. Antoninus, der unter vielen andern hauptsächlich mit der christlichen Tugend der Demuth bekannt ist. Eben dieses ist auch von Porphyrius, Hierocles, Simplicius und Seneca zu merken. K. Julian gab daher den Rath die heydnische Weltweisheit durch Einrückung der christlichen Sittenlehre zu verbessern. Epist. ad Arsac. 49.

S. 276. * steif glauben, aber nicht daß wir sie wissen.) Er hat Recht es ist eine höhere Vortreflichkeit für

die menschliche Seele, wenn sie durch eigenes Nachdenken wichtige Wahrheiten aus ihren Beweisgründen herausfindt oder von andern gefundene Beweise im Zusammenhang einsieht, mit einem Wort, wenn sie weiß, als wenn sie nur glaubt. Dort wirken ihre edelsten Kräfte, hier haben sie weiter nichts zu thun, als den Inhalt einer geschehenen Anzeige oder Nachricht zu verstehen, und von der Glaubwürdigkeit oder Zuverläßigkeit dessen, von welchem sie herkömmt, zu urtheilen. Wenn nun aber die demonstrative wissenschaftliche Einsicht in Wahrheiten von äusserster Wichtigkeit, wie z. Ex. von der Unsterblichkeit der Seele, von der Begnadigung bey Gott, von einem künftigen Zustand der Wiedergeltung, die Fähigkeit des grössern Theils der Menschen übersteigt, und alle bisher hierüber versuchten Beweise die nöthige Evidentz noch lange nicht haben; soll man es nicht für eine weise und gütige Vorsorge Gottes erkennen, daß er uns zu solchen Wahrheiten auf dem jedermann angemessenen und bequemen Weg der Ankündigung oder Offenbarung führt: Da hingegen viele tausende von diesen Kenntnissen ausgeschlossen blieben, wenn sie nicht anders als auf dem Weg des philosophischen Forschens zu finden wären. Der grosse Hauffen würde da sich wol sagen lassen, was etwa die Weisen ihrer Nation bey ihren Lampen ausgeforschet haben, die Beweise aber würden über seine Fähigkeiten hinaus seyn, und er müßte also wieder mit blossem Glauben sich behelfen: Und wenn das doch seyn muß, so wollen wir lieber da glauben, wo Gott, als wo Menschen, Gewährmann ist. Simplicius räumt ein, daß eine göttliche Anzeige uns in den Stand setze, eine Sache steif zu glauben. Das ist uns auch bey den Religions-

Wahrheiten hinlänglich zur Bestimmung und Einrichtung unsers Verhaltens, und schafft uns durch ein kürzer Mittel denselbigen Nutzen, auf welchen wir auch die philosophische Kenntnis oder das Wissen anzuwenden haben. Denn beym Wissen soll man doch nicht stille stehen, und nur wissen um zu wissen. Es ist übrigens seltsam, daß Simplicius und Epictet keine Schwierigkeit fanden, Orackeln und Wahrsagern zu glauben, und es doch der Mühe nicht werth achteten, die Ansprüche redlich zu prüfen, welche die christliche Religion auf einen göttlichen Ursprung macht. Die Beweise, welche die Philosophen vor ihnen für die größten Wahrheiten, für die Unsterblichkeit der Seele z. Ex. herausgebracht haben, waren doch lange nicht so befriedigend, daß ihnen die Gewißheit, die das Evangelium davon giebt, entbehrlich seyn konnte. Man wird bey ihnen vergebens einen bessern Beweis von dieser Sache suchen, als derjenige war, den Cicero in Platons Phädon gefunden, von welchem er bekennt: Nescio quomodo, dum lego, assentior: Cum posui librum, & mecum ipse de immortalitate animi cæpi cogitare, assensio illa omnis elabitur. Tusc. quæst. I. 11. Wie viele Dinge aber die alten Weltweisen, bey allem dem Geschrey von Wissen und demonstrativer Kenntnis, bloß geglaubt, und lange nicht auf so gute Gründe der Glaubwürdigkeit, als die von ihnen verachteten Christen, für ihren Glauben haben, sagt ihnen Arnobius treflich: Quoniam ridere nostram fidem consuestis, atque ipsam credulitatem facetiis jocularibus lancinare, dicite o festivi & meraco sapientiæ tincti & saturi potu, est ne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide præeunte suscipiant sumant atque adgrediantur actores? Peregrinamini, na-

vigatis &c. Man lese die ganze Stelle Lib. II. adv. gentes. Wenn endlich zu einem vollkommnen Religionssysteme Aufschlüsse des geheimen Willens Gottes, eines von ihm erwählten Mittels, die Menschen zu bessern und zur Seligkeit zu führen, Entdeckungen seines Rathschlusses über unsern künftigen Zustand gehören; so gestattet die Natur der Sachen keine Kenntnis a priori, sondern nichts anders als Glauben auf eine sichere Offenbarung und hinlänglich beglaubigte Verkündigung.

Seite 276. ** keine von den grössern Philosophen.) De animorum immortalitate consultum Apollinem respondisse Lactantius narrat, ὅτι οὐχ ὅσιον θνατοῦ ψυχῆς καταγνῶναι, nefas esse quasi capitis damnare animam h. e. mortalem statuere. Extat & oraculum, quod & græcum & a me conversum subjungere visum est:

Ἀθανατος ψυχη π᾽ ου χρημα σον, αλλα προνοιης,
Ἣ μετα σωμα μαρανθεν αὖτ᾽ εκ δεσμων θοος ἱππος
Ῥηϊδιως προθορουσα κεραννυται αἰρι κουφω,
Δεινην και πολυπληθον ἀποσερξασα λατρειην.
Σοι δε τι τωνδ᾽ οφελος, ὁπου᾽ ου ετι * τοδε δοξεις.
Ἣ τι μετα ζωοισιν εων περι των μασσευεις;
* ετ᾽ εσῃ τοτε.

Morte carens animus, non res tua, numinis est res,
Corpore qui pereunte leves miscetur in auras,
Sicut fortis equus, quem dura lupata cohercent,
Effugiens celeri pede, servitiumque perosus
Triste laboriferumque. Sed hæc tibi cura quid affert
Utilitatis homo? Quid vivens talia quæris?
Ipsemet experiere, ubi non eris amplius idem.

Hic humanam curiositatem objurgat Apollo, quasi vero non plurimum nostra interfit ea cognitio. Jis autem versibus, quibus Polytæ cuidam respondit Apollo Milesius

æque animorum immortalitas afferitur, ſed eorum diſcrimen tolli videtur. Sunt autem hi:

Ψυχη μεν μεχρις ου δεσμοις προς σωμα κρατεται
Φθαρτα νοουσα παθη θνητοις ἀλγηδοσιν εικει.
Ηνικα δ' αναλυσιν βροτεην μετα σωμα μαραυθεν,
Ωκιστην ευρηται εις αιθερα πασα φορεται,
Αιεν αγηρχος ουσα, μενει δ' εις πανπαν ἀτειρη
Προλογοτος γαρ τουτο θεου διεταξε προνοια.

Vincla tenent animam dum corporis obruta curis,
Mortales alit affectus ceditque dolori.
Aſt ſimul interiit ſtratum lacrumabile corpus
Mox reſoluta volat ſuper ardua culmina cœli,
Atque expers ſenii, perque omnia ſecla ſuperſtes
Illabefacta manet. Deus hoc ſancivit ab ævo,
Conſilio nutuque ſuo qui cuncta gubernat. H. W.

S. 277. * von ſich ſelbſt erlernen kann.) „Die Heiden mußten ſowol von der Schwäche ihres Verſtandes, Gott zu ſuchen, als auch von der Schwachheit ihrer Natur, demjenigen, was ſie etwa entdeckten, oder entdecken konnten, gemäß zu leben, durch die Erfahrung ſo weit überzeugt werden, als hinlänglich war, um ſie auf den Wunſch und die Hoffnung eines himmliſchen Wegweiſers zu bringen, der ſie unterweiſe, wie ſie in ihren gegenwärtigen Zuſtand der Unwiſſenheit und Unvollkommenheit gerathen wären, und wie und wann ſie ſich im Stand befänden aus demſelben herauszukommen. Wirklich haben auch die Weiſeſten unter ihnen dieſen Wunſch und die Hoffnung geheget, wie dieſes vorzüglich aus zwo merkwürdigen Stellen in den Unterredungen des Sokrates vom Gebeth und den Opfern (Plato Alcib. II. verſus finem) und aus der Erklärung des Ariſtoteles gerade vor ſeinem Tode, wenn anders die Erzählung glaub-

würdig

würdig ist, erhellet; da er zeigt, wie vernunftmäßig es sey, zu glauben, daß die Götter vom Himmel herabkommen, und das menschliche Geschlecht unterweisen und erleuchten. Auctor de pomo, de quo vide Fabricii Bibl. gr. Tom. II. Lib. 3. E. Laws Betracht. der Geschichte der Religion.

Seite 290. * besondere Gemächer.) Diversa conclavia tempestatibus scilicet accommodata. Unde Luculli jocus, se prudentia non vinci a ciconiis, quæ pro anni tempore mutarunt locum. H. W. Plinius hat hierinn auch nicht wenig rafiniert. Man sehe die Beschreibung seines Laurentins Epist. II. 17.

S. 291. * die meisten Dinge selbst thut;) Αυτουργειν darauf legten sich in Nachahmung dieser stoischen Weisen die Mönchen schon sehr frühe. Vide Chrysostomum de Sacerd. §. 535. & quæ ad h. l. annotat Bengelius.

S. 293. * die Krone von Oelzweigen davon tragen.) Was hier Simplicius von der Enthaltsamkeit der Kämpfer schreibt, und nicht minder Arrian III. B. 15. Abschnitt dient zur Erklärung der Stelle Pauli 1. Cor. IX. 25.

Ebend. ** in Raserey treibt.) Z. Ex Phädra. Der Wahn des Pöbels nannte solche rasenden Begierden eine Wirkung der Rache der Götter. Die Philosophen erkühnten sich nicht, solche Meynungen, die in das damalige Religionssystem liefen, zu prüfen oder zu reinigen; sie hatten sogar die Schwachheit, wie hier Simplicius, sie zu unterschreiben.

Ebend. *** als es die Gesetze erlauben.) Es hätte den Ruhm, den die Sittenlehre der Stoiker vorzüglich erworben, nicht wenig erhöhet, wenn sie ihrem Schüler bessere Keuschheitsgesetze gegeben, und nicht die Nachläßigkeit gehabt hätte, es bey den bürgerlichen Gesetzen

ihrer Zeit bewenden zu lassen. Diese Verbesserung war der christlichen Religion auf behalten, die eine gänzliche Reinigung des Geistes und Fleisches vorschreibt. Simplicius, der das Christentum weiter ausgebreitet sah, als sein Meister Epictet, und mit der reinern Sittenlehre des Christen bekannter seyn mußte, hätte sich hier als einen preiswürdigen Eklectickus erwiesen, wenn er die Freyheit genommen hätte etwas besseres zu sagen, und den Begierden engere Schranken zusetzen, als die allzugefälligen Gesetze damaliger Politick zusetzen gut fanden. Die Nachsicht, welche dieselben gestatten, verträgt sich doch wirklich schlecht mit den Grundsätzen, die Simplicius sonst in diesem Capitel und noch stärker im 56. predigt: Die Enthaltung von aller cörperlichen Wollust stärke die Seele, und besonders sey ihr die Enthaltung von der Wollust der Vermischung sehr nützlich. Wie steht es einem Philosophen an, hernach zusagen: Kannst du dich aber nicht enthalten, so bleibe wenigstens in den Schranken, welche dießfalls die Gesetze abgesteckt haben. Wer kann sich enthalten dabey zu merken:

Quæ res in se neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes:
— — — nihilo plus agas,
Quam si des operam, ut cum ratione insanias. Terent.

Michaelis rüget diesen groben Fleck der Stoischen Morale mit würdigem Ernst: In den Anmerkungen unter seiner Paraphrase. Ephes V. 6.

S. 300. * sagen könnten.) Was müssen das für Schauspiele gewesen seyn, worüber der Zuschauer nichts, das zu seiner moralischen Verbesserung diente, zu reden fand. Comödien und Tragödien, treue Gemählde der menschlichen Sitten, dadurch die Leidenschaften zum Vortheil der Tugend gerührt wurden, wo man das lächerliche der

Fehler so gut kennen lernte, und gegen das Laster und seine Folgen Grauen und Abscheu faßte? — Dergleichen können es nicht gewesen seyn: Dann die hätten nicht wenig Stoff gegeben, Anmerkungen zu seiner eigenen Verbesserung zu machen. Die Schauspiele müssen damalen Kämpfe, Gefechte, Wettrennen u. dgl. gewesen seyn. Die Zeiten des guten Geschmackes waren längst vorbey.

Seite 300. * Vorlesungen) Man kann diese Recitationes ziemlich aus Plinii Epist. I 13. u. II. 10. kennen lernen.

S. 303. * versehen verdunkelt werden.) Docet Simplicius quemadmodum catuli leonum tractandi sint, ut & ipsos emendes, & eis non lacereris. Quis enim fructus est eius orationis, quæ & autori perniciem affert & aliorum animos non emendat, sed irritat atque exasperat?

S. 319. * häufige Plage.) Necesse est in immensum exeat cupiditas, quæ naturalem modum transiliit. Illa enim habet suum finem: Inania & ex libidine orta sine termino sunt. Necessaria metitur utilitas supervacua quo redigis? Voluptatibus itaque se mergunt, quibus in consuetudinem adductis carere non possunt, & ob hoc miserrimi sunt, quod eo perveniunt, ut illis, quæ supervacua fuerant, facta sint necessaria. Serviunt itaque voluptalibus, non fruuntur, & mala sua, quod malorum ultimum est, amant. Tunc autem consummata est infelicitas, ubi turpia non solum delectant, sed etiam placent, & desinit esse remedio locus, ubi quæ fuerant vitia, mores sunt. Seneca Ep. 39.

S. 321. * von ihrer frühen Jugend an Schmeicheleyen.) Hierüber ist lesenswerth, was Mr. Schmidt schreibt in den Essais sur divers sujets de Politique & de Morale 1761. pag. 106. &c.

S. 326. * auch lasterhaften Kindern gut zu seyn.) Eum, quem necesse erat diligere, qualiscunque esset, talem

habemus, ut libenter quoque diligamus. Schreibt Trebonius an Cicero von seinem Sohn Epistol. ad diverf. XVI. 21.

Seite 327. * nicht sein Wesen ausmacht.) Man kann ein wahrer Philosoph, d. i. ein tugendhafter und glücklicher Mensch seyn, wie Epictet und Simplicius ihn bilden wollen, ohne ein Redner zu seyn; die Beredsamkeit und die moralische Tugend gehören nicht nothwendig zusammen: Doch waren sie bey vielen alten Philosophen schön gepaaret, und die Sophisten waren sogar mehr Redner als Philosophen. Simplicius ist auch hierin ein treuer Schüler Epictets, der sich wenig aus der Beredsamkeit machte; dem der Zweck der Philosophie so wichtig war, daß er rathsam fand, seinen Fleiß auf denselben auch mit Vernachläßigung des Stils zu richten, und seinen Schülern ernstliche Verweise gab, wenn sie sich mit augenscheinlichem Nachtheil ihrer moralischen Progressen auf die Wohlredenheit legten, die damal sehr im Schwang und sehr eintraglich war. Indessen mangelt doch dem Epictet diejenige Beredsamkeit, die einem Lehrer der moralischen Philosophie vonnöthen ist, nicht, die Klarheit, die Gründlichkeit, und besonders die Popularität. Simplicius giebt ihm hierinn, nur die letzte ausgenommen, nichts nach. Was aber Reichtum, Pracht, blumigten Schmuck, und Rührung der Affecten betrift darauf machen sie keinen Anspruch, sondern überlassen es den Rednern. Sie begnügen sich den Verstand zu überzeugen und das Herz durch das helle Licht der Gründe zu bestimmen. Von dieser Art ist das κανονικον, welches Simplicius in der Vorrede als den Character von Epictets Reden anpreißt, nicht von der Art, wie man es bey Plato, Xenophon und Isokrates findt.

S. 331. * z. Ex. durch diesen: Es ist eine Lüge ꝛc.)

Diese Worte führt Simplicius hier in der Auslegung als Text an. Da sie aber im Text nicht stehen, so führt das auf Vermuthung die Editionen von dem Enchiridion seyen nicht so vollständig, als der Codex den Simplicius hatte, wenigstens sey hier eine Lücke, die aus dem Commentar sich ergänzen lasse.

Seite 335. * Auch hier führt Simplicius einen vollständigern Text an, als ihn die Editionen haben. Künftige Herausgeber dürften solche Stellen auf des Simplicius Ansehen wol in den Text einrücken, wie es J. Upton mit dieser Stelle, doch furchtsam und nur zur Hälfte gethan hat.

Ebend. ** um sich her zusammenbringen) Genus exercitii ad domandum aut durandum corpus frigori ferendo erat & hoc, ut hyeme nudi statuas æneas vel marmoreas nive conspersas amplecterentur, quæ res haud parum ostentationis ad vulgus habebat cf. Arrian. III. 12. Simplicius qui eum morem non meminerat, mira in h. l. comminiscitur. *Heyne.*

S. 342. * nicht brauchen würde.) Eine Lection für Uebersetzer solcher Bücher, wie dieses eines ist; aber auch für alle moralische Schriftsteller, ja selbst für Ausleger der heiligen Schrift und Kanzelredner! Sie muß bey mir hasten diese Lection!

S. 344. * dich selbst der höchsten Glückseligkeit zu würdigen.) Των βελτισων ἀξιον σεαυτον Man vergleiche mit diesen Worten den Ausdruck Pauli, Act. 13. 46. Ουκ ἀξιους κρινετε ἑαυτους της αἰωνιου ζωης.

S. 346. * das Schicksal) Dieses Fatum der Stoiker ist gar nicht eine blinde absolute Nothwendigkeit. Ille ipse quidem omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel jussit. Seneca de provid. cap. V. Αιτια ἀπ αυτου ἐληξεν φοιτωσα.

S. 353. * Herr und Vater ꝛc.) Aus diesem schönen

philosophischen Gebeth sehen wir, daß, was er oben geschrieben. „Die Verehrung und Anbethung müsse durch die Theile (die untern Principien) an das Ganze (das oberste Principium) gerichtet werden, nicht so von ihm verstanden worden, man dürfe den Höchsten nie unmittelbar, sondern allemal durch Mittler anbethen. Denn hier wendet er sich geradezu an das höchste Wesen: Und auch aus dem Inhalt der dritten Bitte, die mit beyden vorigen gleichen Belanges ist, erhellet; daß der Erretter σωτηρ, an den er sie richtet, nicht etwa der Namen eines Mittlers, sondern einer von den Namen des höchsten Wesens sey. Siehe die Anm. ** zu Seite 264. Im ganzen Buche ist nicht die mindste Spur, daß Simplicius dem Glauben der Christen günstig gewesen, vielmehr das Gegentheil. Man würde also sehr irren, wenn man denken wollte, er habe hier unsern Heyland angebethet.

S. 354. * uns als freyen sich selbst bestimmenden Wesen beystehen wollest) Da er Gott um Beystand zur Tugend bittet, und auch oben lehrt, ein Philosoph soll das etwa auch in Gesellschaft thun, und unter andern, als ein Mittel, brauchen unnütze Gespräche zu verdrängen, geht er merklich von den gemeinen Gesinnungen der Stoiker ab; bey denen hieß es:

Det vitam, det opes: Æquum animum mihi ipse parabo. Horat.

Virtutem nemo unquam acceptam Deo retulit. Nimirum recte propter virtutem enim jure laudamur, & in virtute recte gloriamur: Quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis, haberemus. Cicero de nat. Deorum III. 36. Aus dieser und andern dergleichen Stellen des Simplicius, und ähnlicher beym Hierocles, Jamblichus, Porphyrius hat Mosheim, und schon vor ihm G. Olearius geschlossen; diese Philosophen haben ein und anders

aus der christlichen Lehre entwendet, und sich mit fremden Federn geschmücket. Id vero æmulatione factum religionis Christianæ manifestum est, ne quicquam scil. Philosophiæ deesse videretur eorum, quibus illa sese maxime hominum animis commendare deprehenderetur. Moshemii Dissertat. ad hist. eccles. pertin. Vol. I. p. 373. Ich gestehe, daß ich zu wenig Grund sehe, dem Simplicius hier diese Schuld beyzumessen. Ein solches Gebeth ist so ganz aus seinem System, daß er nicht nöthig hatte, etwas von dem christlichen zu entlehnen oder zu entwenden: Und wenn, wie wir oben gesehen haben, andre Stoicker entfernt waren, so zu bethen, so ist es nur daher, daß sie nicht so gut, als Simplicius, nachgedacht haben, wie sehr es ihrer eigener Lehre von der Vorsehung gemäß sey, den, der alle Dinge lenkt, anzurufen, er mögte die Umstände so ordnen, daß wir häufige Anläße und Gelegenheiten finden, in der Tugend zuzunehmen; so günstige Gelegenheiten, worin die Bemühung unsrer freyen sich selbst bestimmenden Seele vielen Vorschub und Erleichterung finde. Denn mehrers kann er (wenn wir ihn, wie billig, aus ihm selbst auslegen) unter dem Beystand, warum er hier bethet, nicht gemeint haben. So konnte ein Heyd gar wol bethen, wenn er auch von der Lehre der Christen nicht das geringste wußte.

Ebend. ** zu dir Erretter, daß du den Nebel ꝛc.) Perspicuum est has loquendi formulas non ethnicas sed christianas esse, sagt Mosheim L. c. pag. 340. So war es doch ein wunderlicher Einfall vom Simplicius, wenn er mit diesem Gebethlein die Christen nachahmen und beynahe ein Christ seyn wollte, es mit einem Vers aus dem Homer zu staffieren, und es noch sorgfältig zu melden κατα τον Ὁμηρον. Der Gedanken dieses Gebeths (der Aus-

druck mag einem biblischen noch so ähnlich seyn) ist abermal dem System dieses Philosophen eigen und einheimisch. Wie oft hat er es gesagt, die Menschen unterscheiden Sich, ihr Selbst, ihre vernünftige Seele, το ἡγεμονικον, nicht genug von dem Leib, der nur Werkzeug sey, und von der Vernunft müsse regiert werden; sie verwechseln ihr Selbst mit dem Leib und den thierischen Leidenschaften. Ist sich zu verwundern, wie er doch immer von sich selbst mögte dazu gekommen seyn, dieses einen Nebel zu nennen, der auf den Augen unsrer Seele liegt? Ist die Methapher so sonderbar, oder der Heil. Schrift so eigen, daß sie kaum anders, als daher entlehnt seyn kann? Indeß ist sie doch wirklich geborget, aber aus dem Homer, κατα τον Ομηρον. Mosheim hat nicht wahrgenommen, daß Simplicius mit diesen Worten andeutet, es seyen ihm gar alle Ausdrücke dieses Gebethgens geliehen. Man sehe nur Ἰλιαδ. E. 127. 128.

Ebend. *** Gott und den Mensch unterscheiden.) Die Seele, durch die wir Gott verwandt, θεοῦ γενος ἐσμεν, und den thierischen sterblichen Leib. Dieser Unterschied und das daraus herzuleitende Verhalten ist das Mark und der Kern der stoischen Morale. Beym *Homer* sagt dieser Vers ganz etwas anders. Aber es war, und ist noch, Gewohnheit, Homer und andere, Accommodationsweise anzuführen. Minerva sagt dem Diomedes:

Αχλυν δ' ἀυ τοι απ ὀφθαλμων ελον, ἡ πριν ἐπηεν
Οφρ' ἐυ γινωσκῃς ἠμεν θεον ἠδε και ανδρα.

Es waren nämlich Götter unter dem trojanischen Heer, die in Menschengestalt für dasselbe fochten. An die sollte sich der griechische Held Diomedes (die Venus ausgenommen) nicht wagen: Und damit er es unterscheiden könne, wen er vor sich habe, ob er es mit einem Gott oder mit einem Menschen aufnehme, hat Minerva den Nebel, der bisher auf seinen Augen gelegen, weggenommen. Das hat nun Simplicius mit ächtem Witz in allegorischem Sinne angewendet. Wie oft sind die Kirchenväter mit der Heil. Schrift so umgegangen? Wie oft mit falschem Witz? Und doch hat es sehr oft für etwas mehr als witzigen Einfall gelten sollen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Simplikios, / Epictetus, / Schulthess, Johann Georg,

Simplicius Epictet

Zürich 1778
A.gr.b. 1403 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10235899-5
VD18 15343839